BIBLIOFILOS GALLEGOS
BIBLIOTECA DE GALICIA
XXIV

MANUEL C. DIAZ Y DIAZ

VISIONES DEL MAS ALLA EN GALICIA DURANTE LA ALTA EDAD MEDIA

UNIVERSIDADE DE VIGO BIBLIOTECA
3V00305468

SANTIAGO DE COMPOSTELA
MCMLXXXV

urense

R. 18.047
Sig: PA/33

BIBLIOFILOS GALLEGOS
BIBLIOTECA DE GALICIA
XXIV

MANUEL C. DIAZ Y DIAZ

VISIONES DEL MAS ALLA EN GALICIA DURANTE LA ALTA EDAD MEDIA

SANTIAGO DE COMPOSTELA
MCMLXXXV

UNIVERSIDADE DE VIGO
CAMPUS DE OURENSE
BIBLIOTECA

33879

Publicado con ayuda de la Xunta de Galicia.

© Manuel C. Díaz y Díaz
Printed in Spain

I.S.B.N. 84-398-4283-X Depósito Legal VG-185-1985
ARTES GRAFICAS GALICIA, S.A. - Segovia, 15 - VIGO

PROPÓSITO

Me he propuesto reunir en este volumen un reducido grupo de textos, redactados con certeza en los antiguos territorios de Galicia en los siglos que solemos denominar con la vieja fórmula de Edad Media, en que se contienen visiones relacionadas con el Más Allá, más o menos curiosas y originales.*

Cada texto se ofrece al lector en latín y en su versión castellana, y va precedido de unas noticias previas en que se debaten los problemas referentes al autor, circunstancias de la composición y caracteres de ésta, y se dan resúmenes e interpretaciones que facilitan el acceso a las traducciones. Los textos latinos van presentados en una versión crítica particular, en que se ha reducido al máximo, y convertido en notas a la traducción, el aparato pertinente de erudición; esto no obsta a que se hayan tenido siempre en cuenta los manuscritos que nos trasmiten cada obra y las ediciones y estudios anteriores. Las traducciones, acompañadas de cuantas explicaciones se han estimado convenientes, he de decir que pretenden reflejar de la mejor manera posible las frecuentes imprecisiones y desviaciones de los textos latinos. Me he esforzado por hacerlas de grata lectura, pero no me he decidido a alterarlas en beneficio de una más fácil comprensión.

Todas y cada una de las piezas van provistas de una bibliografía suficiente, citada en notas, mediante la cual el lector interesado quede en condiciones, si le interesa, de adentrarse en un conocimiento más completo del autor y su obra. De esta manera entendemos que se puede combinar adecuadamente la curiosidad y el placer de conocer estos pasajes de fantasía con provecho para otra clase de estudios.

** El trabajo ha sido realizado en el marco del equipo de investigación "Galicia hasta 1500" que patrocina la Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia.*

Como introducción a todos estos textos, he dedicado unas páginas a evocar los principales problemas que, desde el punto de vista literario, y sólo en parte desde un punto de vista cultural o religioso, suscita la llamada literatura de visiones. Se trata de situar debidamente al lector ante estas muestras de ella, significativas y valiosas, pero no siempre punteras.

Quiero dar las gracias a todos los amigos que de una u otra manera han hecho posible que esta divagación sea ofrecida a la curiosidad general, y en especial a quienes la han acogido en la prestigiosa serie en que aparece, o han apoyado su publicación.

INTRODUCCION

LAS VISIONES del cielo y del infierno y las comunicaciones con el Otro Mundo no son ni mucho menos patrimonio medieval. Y, sin embargo, con mucha frecuencia las relacionamos con la Edad Media, porque a partir del siglo VI aumentan sin cesar y llegan a constituir un género literario muy apreciado, la "literatura de visiones", que desembocará en una de sus líneas en una de las más grandes creaciones de todos los tiempos, la Commedia de Dante.

De todos modos, y ya desde ahora, sería muy conveniente anotar que estas visiones del Más Allá se mueven continuamente en un doble plano, uno popular y otro literario, muy relacionados entre sí, ya que las versiones literarias encuentran un público y se cimentan en unos supuestos que tienen que ver con creencias populares; y a la vez éstas, como suele ocurrir, resultan reforzadas, matizadas y reorientadas por aquellas.

Un problema que acaso nunca llegará a quedar aclarado es el de sus orígenes remotos en el plano popular, oscuros y múltiples. Como han señalado los estudiosos que han centrado sus investigaciones en este tipo de creencias[1], a la vez hunden sus raices en el mundo oriental, y en el occi-

1. De la inmensa bibliografía, principalmente para puntos concretos, señalaré al lector con diverso interés y diferentes orientaciones: H. R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval,* México 1956; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo,* Turín 1925; M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia,* Madrid 1919; A. Rügg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante,* Einsiedeln 1945. Desde el punto de vista literario sigue siendo fundamental C. Fritzsche, "Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts", en *Romanische Forschungen,* 2 (1886) 247-279 y 3 (1887) 337-369. Como recientemente ha aumentado la preocupación por estos temas, también ha crecido la bibliografía correspondiente, aunque a veces de carácter más general y cultural que antes; citaré entre los últimos estudios los siguientes, de importancia varia para nuestro trabajo, aunque siempre sugestivos: H. J. Kamphausen, *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit,* Berna-Frankfurt 1975; G. Gatto, "La voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age", *Annales,* 34 (1979) 929-942; G. Le Don, "Structures et significations de l'imagerie médiévale de l'enfer", *Cahiers de civilisation médiévale,* 22 (1979) 363-373; P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter,* Stuttgart 1981; L. Braswell, "The Visionary Voyage in Science Fiction and Medieval Allegory", *Mosaic,* 14 (1981) 125-142; W. A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain,* Princeton 1981; A. J. Gurevic, "Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà", *Annales,* 37 (1982) 255-275. Otros estudios serán citados más adelante.

dental. Elementos como el viaje en una barca, el paso de un puente, el jardín en que florecen plantas cargadas de toda clase de frutas, la presencia de pájaros, y otros que iremos encontrando a lo largo de estas páginas, aparecen ya en leyendas egipcias, persas o indias. La creencia en la isla de los bienaventurados se encuentra entre los griegos, y la del infierno rodeado de ríos en llamas se lee tanto en autores griegos como latinos. También entre celtas y germanos se conocen imaginaciones similares: los irlandeses han creado numerosos relatos de viajes inesperados a islas remotas en que todo es dominado por el resplandor de la plata, y especialmente del cristal, con música, pájaros maravillosos y manjares exquisitos. Pero el problema de orígenes de estas leyendas, y los supuestos culturales y antropológicos en que se producen y conservan, no nos interesa ahora, pues nos proponemos tan sólo ilustrar algunos de sus variados aspectos literarios.

Las visiones del otro mundo adquieren un nuevo desarrollo en los medios cristianos: la visión escatológica que domina muchos momentos de la predicación del Evangelio incita en muchos fieles la necesidad de imaginar el cielo y el infierno, descritos siempre con trazos inconcretos y acaso demasiado espirituales en los Libros sagrados.

Los elementos de las mitologías antiguas y las necesidades de la nueva fe se combinan en la imaginación de muchos, favoreciendo unas representaciones que van a tener gran eco. Así, ya en torno al año 200, aparece una obra de inmensa repercusión posterior: la Pasión de Perpetua[2], escrita en Cartago y difundida de una u otra manera[3] por todo el mundo cristiano. Por el mismo tiempo, una serie de escritos apócrifos, muchos de los cuales llegan a gozar de singular difusión, contribuye a generalizar y hacer aceptables estas visiones ultraterrenas. Entre estos escritos figuran la Visión de San Pablo, o el Apocalipsis de Pedro y el de Esdras, o el notable texto, siempre tan apreciado, del Pastor de Hermas[4]. Es verdad que mucha de esta literatura ha sido rechazada en ambientes ortodoxos, o mirada con

2. Sobre esta curiosa producción, que durante largo tiempo se atribuyó a Tertuliano, el primer escritor latino cristiano de altísima calidad literaria, véanse las sucintas pero valiosas notas que introducen e ilustran la traducción (con textos latino y griego) de D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires,* 3ª ed., Madrid (BAC) 1974, 397 ss.

3. Además de las referencias indirectas, de la difusión del texto latino y de la traducción al griego de éste, se encuentra un reflejo insólito de sus visiones en la Bureba (Burgos), según H. Schlunk, en *Madrider Mitteilungen,* 6 (1965) 139-166. Una conmemoración de esta santa junto con su compañera Felicitas, el día 7 de marzo, aparece en varios calendarios de la Iglesia hispana, pero no conozco ningún manuscrito hispánico que nos dé su texto, que, no obstante, debió haber circulado en la Península.

4. Toda esta rica y amplia literatura, en traducción italiana, con excelentes introducciones, se ofrece en los copiosos volúmenes de M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento,* Turín 1969-1981; especialmente interesante el v. III: Lettere e Apocalissi.

malos ojos por su frecuente utilización por desviacionistas y herejes. Pero continuó ejerciendo su impacto durante siglos, y remozada una y otra vez, incluso reducida a la condición de anécdotas o historietas, siguió excitando la imaginación de los fieles, y disfrutando entre estos de mucho prestigio y difusión.

A este tipo de preocupación por conocer con colores más vivos y mayor plasticidad el Más Allá en el que se cree, ya desde época antigua viene a unirse en las comunidades cristianas otra de carácter más general: el deseo de situar a los muertos en unos ambientes concretos, y la búsqueda de medios de llegar a ellos para recibir información sobre su estado y para ayudarlos a resolver las dificultades con que pueden encontrarse en la otra vida. Esta comunicación, a su vez, fortalece la fe de los vivos, mantiene estrechos los lazos con los muertos, y favorece una actitud más abierta de sacrificios, oraciones y desasimiento de los bienes materiales, todo ello por vía de sufragios.

En efecto, la predicación y la piedad populares descubren pronto en estas visiones un medio eficaz de promover ansias de perfección: el atractivo de un cielo descrito no sólo con vivos colores sino provisto de recursos que satisfacen todos los sentidos, y el horror a un infierno en que se acumulan toda clase de molestias y sensaciones desagradables y terroríficas podían bastar en muchos casos para llevar a una conversión o para mantenerse en las prácticas piadosas y en la rectitud moral. Unase a esto el hecho de que en virtud de estas comunicaciones con el Otro Mundo se adquiere progresivamente la conciencia de que los vivos pueden intervenir en la situación penal de los muertos. Pero es de notar que esta influencia o intervención es sólo positiva: las oraciones, los sacrificios, el culto contribuyen a redimir todas o parte de las penas a que se cree que están sometidas las almas de los muertos; en ningún caso se puede sospechar que exista la posibilidad contraria, la de que las malas acciones de los vivos agraven las penas de los fallecidos. Situación curiosa que permite entrever la mentalidad que subyace a esta creencia: los fieles necesitan la seguridad de este único sentido para encontrarse protegidos contra cualquier acción nefasta de los supervivientes, y llenos de esperanza, en cambio, ante las buenas acciones de éstos.

Los sufragios se volverán el modo normal de esta comunicación; pero se ha de contar con la tremenda dificultad de que esta comunicación no tiene retorno, esto es, los sufragios operan sobre los muertos beneficiándolos, pero nunca logran ellos informar a los vivos sobre las ventajas que su ayuda les ha proporcionado. Algunas visiones, por el contrario,

vendrán a colmar este deseo, ya que de una y otra forma hacen saber o la situación nueva en que se encuentra el muerto, o las perspectivas que para su propia vida futura tiene el visionario todavía vivo. Constituyen un segundo grupo que se distingue netamente del anterior.

Existe un tercer género, de mucho interés: la visión que permite recibir un mensaje especial del cielo, del tipo que sea. Tendremos ocasión de ver páginas más adelante una formidable visión compostelana en que, por designio divino, el propio apóstol Santiago aprovecha unas circunstancias determinadas para ensalzar y promover su nuevo papel de caballero cristiano, peleador y defensor de sus devotos. En otros casos el mensaje contribuye al descubrimiento de unas reliquias, y a promocionar de esta manera un culto concreto, o a dar información sobre sucesos que tienen lugar a gran distancia en el momento mismo de la visión o revelación.

Cada una de estas categorías de visiones tiende a contar con una forma literaria peculiar. Nos entretendremos unos momentos con cada una de las enunciadas. No es éste, en efecto, el lugar de hablar de otro tipo de visiones: las que presentan la salida del alma en forma de paloma que remonta el vuelo hacia las regiones siderales. Como se sabe, así se proclama de forma plástica la existencia del alma y su pervivencia después de la muerte, separación del cuerpo que simboliza el vuelo de la paloma.

a) Las visiones del paraíso y del infierno

Lo normal es que la visión del Más Allá, cuando se va a describir el cielo o el infierno, implique un viaje del alma, detalle en que convienen todas las mitologías antiguas[5]. El momento de la partida supone un punto de diferenciación capital. En las visiones medievales cristianas, únicas que nos van a ocupar, el viaje suele iniciarse a partir de un estado de inconsciencia producido por una grave enfermedad que conduce a la muerte. Este tópico tiene un origen antiguo, porque se encuentra descrita esta circunstancia en algunas de las primeras visiones que conocemos en la literatura cristiana. La situación es explicable, porque, tanto desde el punto de vista de la conversión personal como desde el de los sufragios, la muerte es instancia fundamental: se trata de garantizar para uno mismo, o para otros, el tratamiento en la otra vida que se inicia con la muerte. Pero además pudo haber influido en la colocación de la visión en función de estas

5. Es del mayor interés la consulta de los trabajos de Mª Pia Cicarese, en *Romanobarbarica,* 6 (1981) 25-52, y 7 (1982) 33-76, y *Studi Storico religiosi,* 5 (1981) 251-266. Su lectura es a la vez instructiva y sugerente.

circunstancias el hecho de que el testimonio prestado in articulo mortis ha sido siempre tenido por especialmente valioso y fiable: no hace falta, pues, cuando se da cuenta de suceso tan extraordinario, una confirmación que sería difícil de proponer en muchos otros momentos de la vida del visionario. La muerte del visionario, sus funerales, el duelo de sus familiares y amigos, su retorno a la vida después de unas horas, crean el ambiente propicio para situar al lector y apreciar el testimonio de la visión. Por otro lado, como muerto, siquiera sea lo que pudiéramos describir como en muerte provisional, se comprende mejor la posibilidad de su visión; y el inmediato retorno confiere a sus descripciones un aire de frescura y espontaneidad que no tendrían de otra manera.

Pero que la visión se introduzca con la muerte del personaje que la narrará luego, no es el único camino. A veces se habla de una enfermedad en medio de la cual se traspone el alma en éxtasis. Incluso en formas antiguas, acaso luego menos prestigiadas por su propia dificultad, la visión se produce en medio de un sueño, cuyo remoto antecedente bíblico es la célebre Escala de Jacob (Génesis 28, 12).

Por el camino de la muerte aparente, del éxtasis en medio de una enfermedad, o del arrebato del alma en sueños, el alma va y vuelve, en un viaje con retorno imprescindible, porque de otra manera no habría testimonio. He aquí el primer lugar común, o tópico, de esta literatura peculiar.

En este viaje, cuyos detalles, aunque imaginativos, suelen ser limitados, el alma es acompañada o por ángeles o por seres celestiales, en unos casos, o por demonios en otras. Unas veces se hace el trayecto andando, o por los aires, o en una barca —tema mitológico clásico—, o cabalgando en un rayo de sol o en cualquier otro sistema extraño de transporte. Un tópico frecuente, casi imprescindible, cuyos primeros testimonios estilizados aparecen en los Diálogos del papa Gregorio Magno, en los últimos años del siglo VI, consiste en que el alma se ve obligada a pasar por un puente estrecho[6], en el que se lleva a cabo un control, a menudo en forma de dis-

6. Gregorio Magno, Diálogos 4, 37, 8-10: "Había un puente, bajo el que corría un río de negros y siniestros tonos, del que se desprendía una niebla de hedor insoportable. Pasado el puente había praderas amenas... En el puente se hacía una prueba: los pecadores que intentaban atravesarlo caían en el río tenebroso y maloliente; los justos, que carecían de culpa, lo cruzaban con paso seguro y tranquilo hasta los parajes amenos"; cf. ibid. 4, 38, 3. Nada semejante en las Vidas de Padres de Mérida que citamos a continuación, ni en las visiones de Valerio editadas más abajo. Pero este puente se convierte en un tópico en la mayor parte de las visiones posteriores a Gregorio.

puta de ángeles buenos y malos, para determinar cuál es su punto de destino, el cielo o el infierno[7].

Repetidamente venimos señalando esta doble posibilidad en la visita al Más Allá, que puede darse a las regiones celestiales o a las infernales. En realidad es muy frecuente, mientras que las visiones no se constituyen en un género literario bien determinado y se independizan, que en el viaje se visite una sola de estas regiones. Por poner un ejemplo cercano, a mediados del siglo VII, hacia 655 con mayor precisión, un escritor desconocido, aunque se le dé comúnmente el nombre de Paulo diácono, compone en Mérida una rica colección de historias, en que imita los Diálogos de Gregorio Magno. En esta serie quiere reivindicar para la gran iglesia emeritense, todavía prestigiosa y potente, un mérito similar al que había atribuido el papa Gregorio a las iglesias de Italia, ensalzando las virtudes y milagros de sus grandes personajes. Con esta intención y miras redacta sus Vidas de Padres de Mérida, que tuvo bastante difusión en época visigótica y en la Alta Edad Media, y que fue conocida e imitada en Braga hacia 685 por el autor de la Vida de San Fructuoso, y poco después por Valerio del Bierzo, del que hablaremos más adelante. En esta obrita, se describe la visión tenida por un muchacho de nombre Augusto, que recorre el paraíso casi en exclusiva, porque sólo de pasada se alude al castigo de pecadores[8].

Pero en las más importantes visiones que ofrecemos luego, narradas por Valerio, se dan consecutivamente las visiones del cielo y del infierno en un solo y complejo viaje. El efecto disuasorio de este último y el persuasivo de aquél se combinan así para dar mayor colorido y más valor al objetivo edificante de la narración.

Iniciado el viaje, aparece el guía, que se describe bajo la forma de un ángel resplandeciente, o la de un personaje indefinido de vestiduras blanquísimas, si se trata de una visita al cielo, o de un personaje tétrico cuando se viaja al infierno. Constituye un elemento esencial en la estructura de la visión, porque será él quien de manera explícita plantee en un diálogo con el alma el interés y atractivo del paraíso frente a las penalidades y peligros de la tierra, o advierta de la condición irreversible del infierno. Estos personajes aclaran al viajero sus dudas, y lo ponen al corriente del sentido y valor de cuanto contempla.

---

7. Interesa señalar aquí, siquiera de pasada, que el antiguo tema de la pesa del alma no se suele encontrar en la literatura con la frecuencia esperable, al revés de lo que sucede en la iconografía; en los siglos XII y posteriores parece adquirir nuevo empuje: recuérdense algunos milagros en que la intervención de un santo inclina la balanza a favor del difunto. Véase nuestra fig. 4.

8. Véase abajo p. 17. Un análisis de esta visión en Cicarese, cit. nota 5, 6 (1981) 29-35.

Suele descubrirse ante todo el cielo, que se presenta como prototipo de lugar ameno, en forma de paraíso. Es un jardín, en el que florecen plantas de todas clases, que combinan los colores de sus flores y hojas con sus ramas cargadas de frutos, situados por descontado al alcance de la mano, apetitosos y atrayentes[9]. El conjunto de este vergel está dominado por una luminosidad intensa y embriagadora. A este deleite de los ojos se unen los variados y penetrantes perfumes que embalsaman el aire, el trinar melodioso de los pájaros y el frescor del aire, en perpetua primavera, alejado a la vez de los fríos del invierno y de los calores sofocantes del estío. No suelen faltar uno o más ríos rumorosos y de aguas cristalinas y gratas al paladar. Placer y satisfacción de todos los sentidos, muchas veces el dichoso conocedor de este paraje maravilloso se da cuenta de que, trascendiéndolos, su alma alcanza una paz y tranquilidad que conducen al abandono y a una situación feliz, en contraste con las preocupaciones y tensiones de la vida terrenal. Es seguro que el fundamento cultural de esta visión reside a la vez en la concepción del Edén y la de los Campos Elíseos, como jardines admirables. El alma puede pasear por ellos, y percibe la sensación de que sus dimensiones son inmensas e inabarcables.

Con menor frecuencia se identifica el paraíso con unas construcciones de ensueño, situadas en los vergeles paradisíacos como mansiones destinadas a recibir a los escogidos, en que el oro, las gemas y las piedras preciosas, centelleando de modo incomparable, ofrecen una habitación envidiable. La presencia de mansiones relucientes en medio o a lo largo del paraíso no sorprende; pero, como decimos, a veces se trata de un verdadero palacio, con mil y una moradas, de belleza siempre sin igual, sumamente variadas. Como puede suponerse, se arranca para esta imaginación del Evangelio de Juan 14, 2: "en la casa de mi Padre hay muchas mansiones".

En algunas visiones el paraíso está dividido en zonas, cuyo acceso se controla con rigor. En algunas de las visiones antiguas, la primera zona representa una zona de espera, sin castigos ni penas, en que se amontonan las almas aguardando el juicio final.

Este lugar de delicias se sitúa variamente: o bien ocupa una isla, o es un rincón oculto, separado del mundo por murallas de toda clase; incluso se imagina a veces que se trata de un lugar situado en el espacio, más allá de las estrellas. Un rasgo común suele relacionar estas diversas situaciones: el camino de acceso es estrecho y difícil, siendo imprescindible,

9. En la literatura pagana los árboles del paraíso no son necesariamente frutales, en tanto que en textos cristianos la presencia de frutos de toda clase venía exigida por el recuerdo de Génesis 2, 9-16.

tanto a la ida como a la vuelta, la ayuda del guía, a que aludimos anteriormente, pues en caso contrario se corre riesgo de extraviarse.

A menudo este camino está sólo representado por el puente de que ya hemos hablado, otras veces por un sendero empinado y tortuoso, incluso por una escala que se mantiene en pie con dificultad. Pero no faltan descripciones en que estos enlaces con la realidad presente no se dejan ver; en estos casos el visionario ya no accede por sí mismo al cielo sino que es arrebatado o transportado por algun ser que tiene el privilegio, o la orden precisa, de transitar indistintamente por el Más Allá y por esta tierra.

Un punto que merece la pena subrayar son los lugares comunes con que se alude al asombro y estupor con que reacciona el alma ante la visión del paraíso. Dado que los adjetivos y verbos en este campo no son muy abundantes en latín, se opta generalmente por presentar acumulaciones de sinónimos que buscan causar también asombro y admiración en el lector[10]. Entre las frases tópicas empleadas corrientemente está la de la imposibilidad de que la lengua humana disponga de medios para describir tales sensaciones, el hecho de que ninguna imaginación lograría jamás representarlas, así como la falta de tiempo y de habilidad para contarlas en particular.

A pesar de estas dificultades, el narrador siempre encuentra lugar para ponderar cómo este cielo, o paraíso celestial, le ha producido una sensación inefable y única, la de ausencia del tiempo. Allí los minutos son años y los días siglos. Añádase a esta impresión la de que la comida, siempre sobreabundante, sacia y agrada, sin necesidad de ajustarse a los ritmos conocidos[11]. Se desconocen la enfermedad, el dolor, la inquietud y el temor.

Por supuesto que en casi todas las visiones del cielo se siente la necesidad de explicar cómo y por qué ha sido el mortal favorecido con suceso tan fuera de lo común. Siempre se debe a una concesión gratuita de los Seres superiores, Dios, o los ángeles por dignación de aquél. Pero si es gra-

10. Señalo las agrupaciones siguientes, sacadas de las Vidas Emeritenses y de las narraciones de Valerio: VPM 1, 2 *in stuporem uersus contremui/ coepi uehementer contremere;* VAL. Máx. *stupens cernebam/ insolito stupore mirarem/ nimio pauore perterritus / tremens et pauens;* Bon. *pertimescens/ terribilis et metuendus/ pauore perterritus;* Bald. *stupens et admirans cernerem/ insolito stupore mirarem/ terribilis uisionis.* Obsérvense las repeticiones en los grupos valerianos y su similar distribución.

11. En numerosas visiones, a partir de la Pasión de Perpetua, un momento importante de la acción es el banquete celestial, que contempla o en el que cree participar el visionario. Exista éste o no con todo su aparato de preparativos, en las narraciones menos esquemáticas no faltan alusiones al alimento; véase adelante p. 46 y 116.

tuita no es desinteresada. Normalmente, la visión tiene una finalidad, que puede ser personal o trascendente. En el primer caso, se busca con ella una rectificación, o la perseverancia en el camino espiritual seguido por el visionario; en el segundo, se intenta a través de la actuación de éste un ejemplo y una enseñanza para otros hombres que están en su entorno o pueden llegar a conocer su experiencia. La visión, en efecto, se presenta como una experiencia inefable en los detalles, pero que puede ser trasmitida de forma más o menos metafórica o simbólica a otros hombres: tal es la razón de que, a pesar de la ponderada incapacidad de los medios humanos de expresión para describir la realidad que han visto, así como la limitación de la imaginación humana para hacerse una idea más o menos precisa de esta realidad, se encuentre siempre un escritor que trascriba y adapte las palabras del beneficiario de la visión[12].

Con mucha frecuencia, el visionario entabla un diálogo con los guías para obtener explicaciones de lo que está viendo, diálogo que repetidamente acaba con exclamaciones o deseos de que no finalicen jamás las satisfacciones allí experimentadas. Pero no es solamente el guía el que ilustra al viajero: en las Vidas de Mérida es el propio Señor quien lo aconseja y le hace comprensibles ciertos detalles; en una de las visiones de Valerio habla también el diablo.

A veces, las maravillas observadas mueven a expresar sin más un deseo infinito de no alejarse ya nunca de tales deleites. Es el momento que elige el guía, o el responsable de haber sido permitida la visión, para entregar el mensaje que la justifica, de carácter personal, o dirigido a un grupo o generación. De todos modos, hay que decir que la falta de este mensaje no reduce el valor de la visión, que siempre y en todo caso se mantiene en el plano personal más estricto.

Después de visto, o entrevisto, el cielo, suelen las visiones completarse con una descripción del infierno. En este caso, ofrecen una estructura más esquemática, con un desarrollo más simple. Frente a las representaciones del cielo, que podemos entender como una verdadera evasión de las dificultades y deficiencias de este mundo, o como una sustitución de los deseos, más o menos confesados, de "hacerse igual a dioses", las infernales

12. Lo dice muy bien el autor de las Vidas de Mérida (1,4): "por eso mismo yo, diácono de Cristo, aunque indigno y el primero de los pecadores, quise escribir todo según él me lo contó, es verdad que con otras palabras, pero con su mismo sentido". En las visiones descritas por Valerio hay distintos tratamientos: para Máximo, de mayor cultura, se supone que el narrador se limita a reproducir lo que el monje le describía ("me contó detalladamente lo siguiente"); de Bonelo ya no se dice que la trascripción sea tan literal ("te haré saber cuanto logro recordar tal como él me lo contó"); Baldario le cuenta primero a Valerio el milagro, y luego éste nos lo ofrece.

me parece que nunca carecen de la nota fundamental de una utilidad inmediata, la de infundir el temor a sus penas y, por ende, promover una rectificación de conducta. Estas visiones del infierno están, a diferencia de las celestes, muy determinadas por las enseñanzas bíblicas al respecto. El fuego bajo todas sus formas domina en unas profundidades tenebrosas y atemorizantes, mezclándose con olores impuros e insufribles (Apocalipsis 14, 10-11), con mares de pez hirviente (Isaías 34, 9), con gusanos indestructibles que roen sin fin cuanto cae bajo su alcance (Eclesiástico 7, 19), con nieblas que impiden la visión; y dominándolo todo y haciéndolo más terrorífico todavía, los lloros, los quejidos y el rechinar de dientes (Mateo 8, 12). Los personajes que se mueven por estas regiones subterráneas, a las que se accede por un pozo hondísimo, por un barranco cortado a pico, o cayendo en aguas fétidas, son siempre demonios, de figura terrible y vestidos de negro, designados a menudo como etíopes, violentos y sádicos, presididos por un diablo que hace gala de su satisfacción cada vez que una alma llega a sus dominios de manera irrevocable[13].

Concluida la visita del infierno, con unos y otros incidentes, tiene lugar la fase del retorno. Difícil y costoso suele presentarse, porque el terror

13. Por contener todos estos elementos, dispuestos de modo resumido, voy a dar al lector una muestra de la literatura que tenían a disposición muchos fieles, aunque ahora pase desapercibida. En el manuscrito del Escorial, *a. II. 9,* del siglo X, que es un miscelláneo formado por partes de códices diversos, se encuentra una serie de vidas de santas copiada en 954, serie relacionada de alguna manera con la Compilación de Valerio del Bierzo (véase p. 34), en la que figura una Vida anónima de una virgen innominada. En ella se lee (edición de G. Antolín, en *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 54 (1909) 279-282): "y me llevó a una tierra tenebrosa y oscura, llena de estridores y de alboroto, y me mostró un horno de fuego ardiendo con pez hirviente, y unos ángeles terribles de aspecto que estaban de pie ante el horno, cuyo tamaño era de gigantes; su aspecto era horrendo: sus ojos como un horno encendido, sus dientes como de león, sus brazos como vigas, sus uñas como de águila. Mirando hacia abajo ví a mi madre hundida hasta el cuello en el horno de fuego, rechinando sus dientes con el fuego, y un gran hedor de gusanos". Más completa, porque se diseña a la vez cielo e infierno sin que medie viaje alguno, después de haber ponderado las miserias e infelicidad de esta vida terrenal, es la preciosa descripción que se lee en la Vida de san Sebastián, 11-15 (edición cit. nota 64, 151-152), que debió jugar un papel importante en la Península al final de la época visigótica, aunque se sostenga corrientemente que la entrada del texto en Hispania haya sido más tardía. He aquí una selección de sus frases: "tormentos perpetuos, donde una llama devoradora traga las almas de los incrédulos, suenan lamentos y gemidos y un clamor indistinto... (en el cielo) la floración púrpura de rosas nunca marchitas, allí espesuras florecidas en la primavera de su perpetuo verdor, allí prados recientes bañados por ríos de miel, allí matas de flores amarillas que exhalan sus olores y campos atrayentes que embriagan con gratos perfumes; allí el olfato respira auras que contienen vida eterna; allí los ojos gozan de una luz sin sombra, de un cielo sereno sin nubes, de un día sin tinieblas nocturnas. Ningún placer es coartado por las ocupaciones, ninguna seguridad es perturbada por los cuidados; los gritos, chillidos, lamento y luto ni se oyen ni se producen; los ojos de los que allí habitan no ven en absoluto nada feo ni deforme, tétrico, negro, horrendo o sórdido; la belleza reina en la amenidad de los sotos, el resplandor en un aire diáfano, los ojos se sienten felices sin reservas con toda clase de hermosura y fausto; nada que perturbe el alma se deja oir, sino que suenan incesantes órganos e himnos con que ángeles y arcángeles cantan la gloria de su rey..."

que infunde el mismo infierno debilita los miembros impidiéndoles moverse y alejarse de allí; así se acrece el miedo y surge una apabullante sensación de impotencia, que impone a menudo tener que acudir al guía o a otros recursos para recibir la imprescindible ayuda. Cuando se ha presentado el viaje en el momento de la muerte, este retorno supone una vuelta a la vida terrena, que tiene lugar bajo dos condiciones diferentes: la vuelta a la vida da una ocasión más o menos definitiva para que el visionario rectifique su comportamiento y llegue a hacerse acreedor al premio celestial; y de otro lado, se da por descontado que esta visita lo beneficiará, y que será empleada en evitar con mayor esfuerzo el infierno. En la orden de retorno se puede y suele aconsejar la conversión de vida o el mantenerse en el recto camino; a veces se indica de una u otra forma que el alma seguirá viviendo porque no ha llegado todavía su hora. En este último caso queda más clara todavía la función ejemplar de la visión. Pues no puede interpretarse que haya habido un error en la llamada de la muerte y en la valoración tan personal de la vida[14].

La animación del que era tenido por muerto va acompañada de las pertinentes muestras de alegría por parte de los que hacían duelo junto al cadáver. Téngase presente que esta especie de resurrección, y la tensión que el suceso provoca, constituyen un punto importante en la narración, ya que de alguna manera, desde luego en el plano psicológico, se convierte en una especie de prueba de la narración que luego hará el redivivo.

De este modo, las visiones ofrecen generalmente una estructura anular, en que el punto de partida y el de retorno vienen dados por la presentación de la grave enfermedad y de la muerte. El viaje representa una marcha continua hacia adelante que conduce finalmente a una salida necesaria, ya que de otra forma no podría darse el deseado testimonio de Ultratumba. Esta marcha siempre progresiva se impone incluso cuando el alma reclama del guía un reposo, o una vuelta atrás para observar más calmosamente algún detalle o aspecto. Importa anotar, en efecto, que el ritmo del viaje y de las situaciones que se van sucediendo es externo al visionario, y nunca

14. Curiosa e interesante la ingenua representación que hace Gregorio Magno, Diálogos 4, 37, 6: "Esteban, conducido al infierno, vió todo lo que había oido decir pero que no creía. Cuando fue presentado al juez que estaba juzgando, no fue admitido por éste que dijo: "No he hecho traer a este Esteban, sino a Esteban el herrero". Al punto fué devuelto a su cuerpo; y Esteban el herrero, que vivía cerca de él, en aquel mismo momento se murió". Una historieta semejante, con sentido distinto, la cuenta Agustín, De cura mortuorum 12, 15. Gregorio, al utilizar el cuento del error, tiene cuidado de situar la acción en Constantinopla, lejos de Roma en que escribe y viven buena parte de sus lectores, para que pase desapercibida la falta de veracidad del mismo.

En cuanto a la objeción de cómo es posible tal situación, Gregorio ya avanza su solución en Diál. 4, 37, 2: "si bien echas cuentas, no es una equivocación, sino un aviso".

depende de él, incluso cuando manifiesta interés por prestar mayor atención a ciertos aspectos de la visión.

Un rasgo muy significativo de éstas es el del encuentro en el Más Allá con personajes conocidos en esta vida. En una de las visiones de Valerio del Bierzo que se leerá páginas adelante, el viajero descubre y acaba por reconocer a un mendigo al que había auxiliado en un momento de su vida; en las otras no se menciona ningún conocido. Pero no es éste el resultado más usual. Precisamente ha sido esta posibilidad, aceptada desde pronto en las visiones[15], la que ha hecho de éstas un arma política: el narrador se llega a valer de esta ficción literaria para emitir juicios y situar en cielo o infierno, con las justificaciones pertinentes, a los personajes eclesiásticos o políticos que le interesa. Esta crítica aparece ya desde el siglo IX, y se aumenta después, hasta llegar a su cima con Dante.

Quiero finalmente aludir a una diferencia importante dentro de la literatura de visiones entre su época remota y el período de mayor desarrollo, esto es, hasta el siglo IX y después de este tiempo. En general las descripciones comprenden los dos mundos contrapuestos que hemos citado, cielo e infierno. Hacia el siglo VIII comienza a aparecer una división tripartita, correspondiéndose con la aceptación creciente de la idea del purgatorio como lugar intermedio, en que se participa de las penas del infierno, dirigidas y ejecutadas por demonios, y de la esperanza de un acceso posterior, en un tiempo determinado, al cielo. Con este desdoblamiento la visión suele complicarse; en cambio aumentan las posibilidades descriptivas, se enriquece la narración con alusiones a personajes que se pueden situar variamente y se alarga la exposición favoreciendo que las visiones se conviertan en auténticos tratados que ya tienen entidad formal, desde el punto de vista literario, por sí mismos.

b) La isla del paraíso

Un caso especial de estos viajes o transportes al Más Allá lo representan los frecuentes viajes al paraíso. El Edén es un jardín en que descansan las almas de los bienaventurados antes de entrar en el cielo en virtud de la definitiva sentencia que comportará el juicio final. En parte se confunde con el cielo del que hemos hablado; pero sólo en parte. Ahora el paraíso, que viene a ser un lugar maravilloso que sucede y suplanta el primer

15. El problema del reconocimiento de buenos y malos entre los muertos ya había sido planteado, y resuelto en sentido afirmativo, aunque con algunas limitaciones, por Gregorio Magno, Diálogos 4, 33, 5 ss.

paraíso de que se habla en el Génesis (2, 8-3, 24), está situado en algún lugar de la tierra: Isidoro de Sevilla lo coloca en Asia y lo presenta como un jardín de rasgos particulares en función de la descripción del Génesis, pero actuales[16].

Entre las maravillas peculiares del paraíso, como ya hemos visto, se cuenta la calidad del aire, que comporta la inexistencia de fiebres y enfermedades. Tampoco parece allí necesario estar sometido a las exigencias de la naturaleza, como el sueño o el hambre: uno y otra se reducen, y sólo se atienden en la medida en que ello reporta bienestar y da sensación de paz y calma siempre satisfechas. La comida puede hacerse de doble manera, o atendiendo al gusto, con manjares exquisitos que no hace falta recoger ni preparar, o atendiendo al olfato, mediante los perfumes y bálsamos penetrantes que sacian y agradan.

Situado en algún punto de la tierra, preferentemente en región oriental, por su relación con la idea de la luz, el paraíso está siempre oculto e inaccesible a los hombres. Las visitas han de llevarse a cabo, pues, por medios sobrenaturales. Pero esta inaccesibilidad contribuye a localizarlo en alguna forma precisa: o está rodeado de altísimas montañas o, lo que es más frecuente, de un vasto y tenebroso océano. Así se afianza la idea bastante extendida de que se trata de una isla. El interés de esta creencia reside en que se desarrolla al mismo tiempo que se inician los grandes viajes exploratorios. La fantasía literaria y la fantasía de los viajeros que logran evadirse de los riesgos del mar acaban cruzándose y dando lugar a narraciones cada vez más maravillosas y sorprendentes. La leyenda de la isla del paraíso se consolida a partir del siglo XI, contribuyendo grandemente a ello la difusión de narraciones ya muy elaboradas, como el celebérrimo Viaje de san Brandán[17].

Quizá uno de los rasgos más llamativos del paraíso es el hecho de que no está sometido a las leyes del tiempo terreno. Las fantasías en que entra

16. Etimologías 14, 3, 2: "El paraíso es un lugar situado en tierras orientales, cuya denominación, traducida del griego al latín significa "jardín"; en hebreo se denomina Edén, que se traduce en nuestra lengua por "delicias". Una y otra denominación juntas nos da la de "jardín de delicias"; pues está lleno de toda clase de árboles y frutales, incluido el árbol de la vida. No existe allí ni frío ni calor, sino un aire siempre templado. Desde su centro un manantial de agua riega toda la espesura, y se divide en su nacimiento en cuatro ríos. La entrada a este lugar está cerrada desde el pecado del primer hombre; está defendido por espadas llameantes, esto es, rodeado por un muro de fuego, tan alto que sus llamaradas alcanzan al cielo".

17. Circuló en numerosas versiones, como todavía ahora entre nosotros. Para una edición crítica, con amplia bibliografía hasta el momento, véase C. Selmer, *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Notre Dame 1959. Véase además abajo p. 97 ss.

este ingrediente de la abreviación del tiempo son numerosas, y no siempre están directa y específicamente vinculadas con el tema del paraíso, pero suelen aparecer normalmente en las descripciones de éste. Como se ha señalado[18], el sueño y el goce son los dos mecanismos para reducir el tiempo, que a su vez constituye uno de los rasgos de aproximación a la divinidad para la que "mil años ante tus ojos son como el día de ayer que ya ha pasado" (Salmo 89, 4). En el primer caso nos encontramos con numerosas leyendas en que se presentan durmientes que abrevian el tiempo, sea el sueño producido por causas mágicas (como en el cuento de la Bella durmiente del Bosque), o por disposición divina (leyenda de los Siete Durmientes). En el segundo, el goce puede ser estrictamente musical (como en el caso tan conocido del monje traspuesto por el canto de un pájaro) o derivado de comida (como en el caso de los banquetes celestiales); o depender de una mezcla de todos estos placeres (como en la narración de Trezenzonio que presentaremos páginas adelante).

Para llegar a la isla del paraíso no suele haber más que un camino: una revelación divina que dé a conocer la singladura conveniente; y un medio, una nave preparada por orden de Dios o piloteada por su propia mano *(diuina manu gubernante).*

Las narraciones en que se cuentan viajes a la isla del paraíso no siempre presentan claros sus objetivos: en ellas la actitud edificante no es fácil de descubrir, y la crítica política no tiene mucho desarrollo, salvo que suelen ser precedentes de las conocidas utopías filosóficas.

c) Las apariciones de muertos

Además de las visiones del Más Allá que acabamos de mencionar, tenemos que contar con otros sucesos que en la Antigüedad y en la Edad Media se presentan como frecuentes y, en ciertas condiciones, como normales: las relaciones entre los muertos y los vivos. Tales relaciones plantean problemas de difícil aclaración, porque usualmente se entiende que los muertos, por su propia condición y situación, permanecen alejados e indiferentes a los problemas concretos de los hombres todavía situados sobre la tierra. Por sí mismos, pues, parece que no pueden ni deben participar en las dificultades y luchas terrenales de los vivos, que no conocen ni entienden.

Este distanciamiento se evita cuando el habitante del Más Allá es utilizado para trasmitir algún mensaje a los vivos, esto es, cuando la divinidad

18. Remito al estudio, riquísimo en datos y en sugerencias, de J. Filgueira Valverde, *La Cantiga CIII. Noción del tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval,* Santiago 1936.

resuelve valerse de sus servicios para comunicar con los hombres. Esta comunicación suele hacerse en sueños, aunque no faltan ocasiones en que la aparición tiene lugar encontrándose el visionario en plena vigilia, detalle que siempre se subraya como si prestara una condición especial a la visión.

El contenido de los mensajes puede variar grandemente, pero, en general, buscan un bienestar, espiritual o corporal, de la persona visitada. A veces, sirven tan sólo para probar ciertas condiciones del aparecido; pero aun en estos casos parece que esta comprobación tiene un objetivo definido, el de hacer valer su papel como intercesor, como protector, o simplemente como el de alguien que cuenta con el beneplácito divino y del que puede, por consiguiente, echarse mano cuando sea necesario.

Las apariciones en sueños se reducen de vez en cuando a hacer anuncios de muerte, de curaciones, o de viajes o ausencias. En estos casos, pronto se plantea la duda de su verdadero carácter. Hay que obtener unas garantías de que el anuncio viene de lo alto, y no es el resultado de un capricho o una simple ensoñación. De aquí que aparezcan detalles que tienden a ofrecer una confirmación de su carácter divino. Y estos detalles se registran debidamente, invocando testigos de la declaración correspondiente, registrando a veces el día, la hora y la circunstancia que se presentan como aval, para luego confrontarlas con la realidad, que se supone que no era ni podía ser conocida por parte del visionario en el momento de recibir la visión[19].

Se dan algunas veces manifestaciones de otro tipo para confirmar la veracidad de la visión. En nuestro capítulo II veremos cómo la comprobación se centra en un trozo de pelliza. Ofrendada al muerto (bajo la forma de obsequio a un necesitado todavía vivo como sufragio por el difunto), éste al aparecerse la lleva puesta, en señal de que el sufragio ha sido aceptado y se ha cumplido su finalidad. La visionaria logra arrancar un trozo de la pelliza que cubre al aparecido, y lo presenta como garantía de su propia visión. El milagro se produce al descubrirse que el trozo arrancado faltaba de hecho en la pelliza que seguía en poder del personaje a que le había sido cedida.

19. Como es bien sabido la tipología de los milagros viene establecida por una larga tradición cristiana que arranca ya de las vidas de santos, que comienzan a producirse abundantes desde el siglo IV-V. Las predicciones nunca han sido frecuentes, porque a pesar de su carácter parecen no tener la suficiente espectacularidad. El registro de las circunstancias, del tiempo y de los testigos presentes en estos casos es un tópico que no suele faltar en las descripciones correspondientes. Se encuentra ya, en distintas combinaciones, en Gregorio Magno, Diálogos 4, 36. En otros momentos, véanse nuestros cap. IV y V.

Sorprende, por el contrario, que en otros casos no se haya buscado ningún medio de formalizar la justificación de la visión que parece quedar sin prueba suficiente, como en nuestro capítulo I.

Sea de ello lo que se quiera, la función de estas apariciones no deja de ser clara. Portadoras de un mensaje, o comunicantes de un hecho sorprendente que les afecta, tienen como objetivo doctrinal y moral la confirmación de las posibilidades de la oración y los sufragios en beneficio de los muertos, y el aliento a mantener esta actitud ante los difuntos. Dan a los visionarios, y a los que llegan a conocer la revelación, una vivencia intensa del hecho de que existen unas penas temporales, previas al juicio final y a la bienaventuranza. Estas penas sólo pueden ser redimidas de dos maneras: o sufriéndolas el muerto en la proporción exigida por sus faltas, o reduciéndolas gracias a la aplicación en mérito del muerto de las oraciones y sacrificios de los vivos.

La creencia viene en función del desarrollo creciente de la idea de purgatorio que se va estabilizando a lo largo de la Alta Edad Media. De la bipartición cielo/infierno se llega a la forma tripartita cielo/purgatorio/infierno. La doctrina del purgatorio se ha ido constituyendo de forma compleja, y continúa su evolución. De un lugar innominado e indeterminado de espera, en que la pena consiste en la propia espera, se llega —entre san Agustín, que aún se muestra reservado al respecto, y san Gregorio, que lo acepta, defiende y difunde en la piedad más que en la doctrina, esto es, entre los comienzos del siglo V y los del siglo VII— a una especie de infierno, en que se purga con fuego real, pero limitado temporalmente. Esta limitación temporal viene caracterizada por medirse con tiempo terrestre, contra lo normal en la doctrina escatológica de cielo e infierno. Pero hay más, la acción de los vivos sobre las penas de los difuntos es directa e inmediata, es decir, los sufragios se aplican instantáneamente a aquel por quien se llevan a cabo. Esta creencia da pie a una desigualdad, la de aquellos que no cuentan con vivos que les dediquen sufragios; de esta manera la piedad popular primero y una cierta elaboración doctrinal después justificará la distribución equitativa e impersonal de los sufragios producidos por los fieles vivos en beneficio de los difuntos[20].

Y téngase en cuenta que también en la doctrina y en la práctica de los sufragios se han ido produciendo ampliaciones que, en buena parte, en-

20. Véase el trabajo siempre actual de A. Michel, "Purgatoire", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 1163-1326, y ahora el sugestivo estudio de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, París 1982.

contramos reflejadas en nuestros textos. Sólo los sufragios espirituales eran considerados en los siglos V-VIII, en tanto que poco a poco después van a entrar en cuenta los sufragios materiales. Los donativos y ofrendas hechos en vida valían como méritos para el difunto segun el modo de ver más antiguo, pero no se comprendía que fueran aplicables por los vivos a los difuntos. Luego, con la extensión de monasterios y la fundación de iglesias, la necesidad de dotar a unos y otras del imprescindible patrimonio favoreció que se tuvieran estas ofrendas como sufragios. En la documentación vemos aparecer en el siglo IX ya, con toda fuerza, la idea de que las donaciones hechas a centros de culto o devoción se ofrecen por la redención futura de las almas de los donantes, lo que representa el punto de vista válido desde tiempo antiguo, y por las de sus parientes muertos, que ya forma parte de la nueva manera de ver su aplicabilidad.

En estas coordenadas se mueven con soltura, y con interés, las visiones en que se confirma el sentido redimitorio de las ofrendas materiales. Su valor argumentativo es grande, ya que implican una especie de autorización o reconocimiento celestial de su importancia como sufragio.

d) Las apariciones de ángeles y santos

Un caso especial y altamente representativo es el de las apariciones de ángeles y santos. Comenzaremos, pues, con aquellos.

Como especiales mensajeros divinos que son por definición, los ángeles cuando aparecen traen consigo ya la garantía cierta de que representan la voluntad y los deseos de Dios. Por esta razón han sido siempre venerados.

No nos interesa aquí hacer la historia de apariciones de ángeles; es bien sabido que ellos han trasmitido muchos mensajes relevantes o trascendentales en los libros bíblicos, desde el Génesis, cuando conmina uno la orden de expulsión del paraíso (Génesis 3, 24), hasta las apariciones narradas en los Hechos de los Apóstoles (por ejemplo, Act. 27, 23). De apariciones de ángeles están, por imitación de estas situaciones bíblicas, repletas las vidas de santos de todos los tiempos.

Lo que nos interesa ahora es la forma de presentación de estas apariciones angélicas en la literatura. Simplificando las múltiples descripciones, podríamos decir que se dejan ver de los hombres bajo las dos formas po-

sibles: en vigilia y en sueños. Las consecuencias de una u otra visión quedan reflejadas en la ambientación que se les procura. Las visiones en vigilia necesitan, exigen un acompañamiento exterior que se da unas veces mediante la descripción de las vestiduras, blanquísimas, resplandecientes, brillantes, de su rostro amable, condescendiente y dotado de atractivo celestial, de su porte solemne, majestuoso; otras veces los ángeles se presentan rodeados de coros celestiales, bienaventurados o ángeles de otro rango que se limitan a acompañar a los encargados de trasmitir el mensaje de lo alto; y se da con frecuencia que la cercanía o presencia de estos ángeles venga marcada por unas melodías embriagadoras, que trasportan hasta el éxtasis al alma que obsequian con el mensaje.

Naturalmente muchos de estos detalles pueden conservarse también en las visiones que tienen lugar en sueños. Pero dada la situación del que recibe la visita del ángel, aparece casi siempre una parte del mensaje destinada a brindar al receptor una prueba del carácter celestial y no imaginativo de la aparición.

Contra lo que pudiera sospecharse, las apariciones de ángeles son bastante frecuentes. Diríamos que el narrador de la visión, o el que la pone por escrito utilizando al efecto todos los recursos que le proporciona una tradición de visiones angélicas bien establecida, no se siente especialmente coartado por exigencias de ninguna clase. Por sí mismo, como hemos dicho, un ángel portador de un mensaje es una posibilidad reconocida por la doctrina y un motivo de satisfacción y un deseo oculto para muchos en la piedad y en las creencias populares. Ahora bien, se hacen tan frecuentes estas visiones y acaban siendo tenidas por tan esperables, que no revisten un interés singular en el plano literario. Como recurso se utiliza con pocas limitaciones, porque tampoco son muchas, como acabamos de indicar, las exigencias de su presentación literaria.

Sin duda alguna tienen mucho más interés las apariciones de santos. En el fondo, como es fácil comprender, estamos aquí en una fase intermedia entre las apariciones angélicas y las visiones de muertos. Pero las complicaciones para el escritor se presentan cuando se quieren insertar debidamente estas visiones en un sistema coherente de descripciones y ambiente. Porque el santo tiene, al menos en la conciencia popular, una peculiar disposición, una forma determinada de reaccionar, unos intereses que servir, una protección especial y concreta que suministrar a sus devotos: no puede, por consiguiente, suponerse la aparición de un santo cualquiera en una situación cualquiera, antes bien resulta imprescindible una adecuación.

Cuando todavía no existían recursos procesales canónicos previos a la presunción de santidad, sino que ésta era reconocida y aceptada por el pueblo fiel en virtud de unos principios, métodos de reconocimiento, y valoración de virtudes que se hacen difícilmente catalogables[21], la aceptación de la condición de santo venía en buena parte determinada por la presencia y frecuencia con que el personaje venerado recibía comunicaciones del cielo. Se supone que este contacto divino permite reconocer en una persona una especie de complacencia celestial que no puede admitirse como posible más que en el caso de que se trate de un amigo de Dios. De esta manera, la conciencia popular de los siglos antiguos y medievales tolera en el escritor que ha de narrar la vida de un santo la utilización de ciertos recursos que contribuyen a subrayar la idea que de la santidad del personaje se ha hecho el público, sin requerir en ninguna instancia una superflua crítica histórica, que acaso nuestro tiempo se ufanaría de desear encontrar en tales apariciones cuando tantas fantasías y deformaciones de la realidad histórica aceptamos como pan corriente en nuestros días.

Pero tornemos a nuestras apariciones de santos. Con los supuestos anteriores y otras muchas matizaciones que requeriría el concepto medieval de santo, esto es, de *uir dei,* "varón de Dios", o mejor todavía el de *amicus dei,* "amigo de Dios", ya se puede entender cuáles serán, en principio al menos, las funciones que con preferencia desempeñarán los santos cuando se aparezcan a los fieles. Una, importante, el santo habrá de preocuparse de sus devotos. En esta función que recubre su actitud protectora, de intercesor ante Dios, la visión del santo al que se profesa devoción significa generalmente un mensaje de promesa de bienes, espirituales o materiales, para el momento presente o para el futuro; una orientación o instrucción sobre modos de comportamiento que garanticen la salud eterna; noticias sobre problemas o dificultades que pueden quedar resueltas con la propia intervención del santo o sin ella; incitaciones para obrar de un modo determinado que, a veces, se explica y justifica; o, en fin, refrendo de una situación espiritual o temporal en que el santo, o su culto, se ve implicado[22].

---

21. Véase el sólido estudio, ya clásico, del bolandista H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité,* Bruselas 1927.

22. Aunque el ejemplo caiga fuera de la época a que aquí nos ceñimos, quiero recordar la esplendorosa visión de Santiago luchando en beneficio de los privilegios de la Iglesia compostelana y de su arzobispo que se describe con rápidos y vigorosos trazos en la historia de Berenguel de Landoria, compuesta en Santiago sobre 1325, recientemente editada *(Hechos de Don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago,* Santiago 1983, 130-133): "una noche mientras dormía uno de los varios guardias encargados de la custodia de los procuradores compostelanos, que seguían presos y detenidos...

El santo también suele cuidarse de sus propios asuntos: su gloria reside a la vez en la que disfruta en el cielo y en la que se gana en la tierra entre los hombres. La devoción de éstos acrece su papel en el Otro Mundo. Se preocupa, por tanto, de los detalles de aumento de su culto y de la expansión de éste. No es extraño que un santo se aparezca para ordenar la construcción de un oratorio o iglesia en su honor; para que no falten medios de subsistencia a los clérigos o monjes que atienden su culto; o, simplemente, para que se haga una peregrinación o visita a su sepulcro, junto al cual es más fácil disfrutar de su mayor protección, lo que redunda en un enriquecimiento de su culto, litúrgico o no.

Un momento singular lo representa la aparición del santo tras la invocación, o la llamada especial, de un devoto suyo. De hecho se trata de una situación intermedia entre las dos antes descritas, ya que corre en beneficio de sus devotos y a la vez en aumento de su devoción. Que luego a esta aparición siga un milagro o no, es en el fondo cuestión secundaria.

Estas apariciones de santos, en el aspecto literario, no ofrecen muchas dificultades. Lo más frecuente es que se aparezcan en sueños, como en el caso de los ángeles, y entonces se exigen pruebas de la autenticidad de la visión, que normalmente se adelanta el santo a ofrecer para demostrar incluso en ese aspecto su superioridad y comprensión. Pero a veces se les hace presentarse en vigilia: corresponde en esa situación al narrador hacer verosímil la aparición mediante cualquier clase de recursos: o la invocación de testigos, o la aseveración de la recta condición del visionario, o los detalles privativos de la propia visión que sirvan de explicación y certificación de ésta. Sea cual sea la fórmula, el santo puede venir acompañado de ángeles, de música o de un perfume intenso y extraordinario. Lo que no falta es una alusión, más o menos extensa, al brillo de su figura o rostro, y a sus vestiduras albísimas: el halo de santidad, que tiene reflejos específicos en las representaciones iconográficas, se marca siempre en lo literario mediante expresiones del resplandor celestial que desprende su imagen, como reflejo de la gloria suma de que disfruta.

---

tuvo esta visión admirable: vió nada menos que al beatísimo apóstol Santiago en un caballo blanco, suspendido en el aire sobre lo más alto de la torre del castillo de la Rocha Fuerte; tenía el apóstol un escudo en su brazo izquierdo y en la mano derecha una lanza que blandía amenazante contra la ciudad de Compostela; y vió un personaje revestido con mitra episcopal, en hábito de la Orden de Frailes Predicadores, que sostenía en una mano una cruz y en la otra una paloma blanca, arrodillado ante el apóstol. Esta visión, siempre igual, se le presentó tres veces aquella noche".

No sería extraño que la miniatura que reproducimos en nuestra fig. 7 sea un intento de representar esta visión.

Los que se benefician de las visiones, ¿cómo son entendidos? Digamos que, en general, ha habido una tendencia a estimar que son predilectos de Dios que los distingue de este modo. Pero cuando se desarrollan las visiones que buscan una progresión de culto de un santo, no es tanto el visionario como éste el que se destaca. De aquí que se produzca un cambio importante, pues puede ser obsequiado con una visión sobrenatural cualquier devoto, cuyo nombre se da a conocer sólo como modo de confirmar los deseos del santo respecto a su propio culto y a los medios con que haya de contar. Es curioso que nunca se haya planteado el problema de si en ciertos casos el culto alcanzaría niveles inadmisibles por su extensión y amplitud desaforadas. Que todo culto redunda en gloria de Dios es la solución teológica a la dificultad, pero no la aclaración que se imponga en la conciencia popular ni en las ambiciones de los que cuidan y viven de un culto determinado.

Aunque los milagros aparecen en series más o menos largas en las más antiguas vidas de santos y son elemento común en éstas (pues las "virtudes" del personaje ya constituían un capítulo esencial de toda biografía antigua), sólo a partir del siglo XI comienzan a desarrollarse tanto y a ser pieza tan importante en el culto de los santos que se integran en "libros de milagros". Cualquier santo con un buen centro de culto, y con una multitud de devotos, cuenta con su libro correspondiente. La ventaja de esta configuración como un nuevo género literario es múltiple: como acicate del culto es evidente su utilidad, pues se piensa que un santo que hace muchos y variados milagros, en lo que éstos significan de autorización especial de Dios que los ha incluido en su plan sobre el mundo, cuenta con respaldo de la divinidad y garantiza a quienes lo invocan una intercesión eficaz ante el Señor. Al aumentar en consecuencia el culto, se acrecientan los milagros que, al hacerse presentes, multiplican de nuevo el culto en una progresión incesante. Esto llevó pronto a adoptar en los "libros de milagros" la técnica de texto abierto, esto es, estos libros siempre pueden recibir nuevos capítulos que narren nuevos milagros, dividirse en nuevas partes y acrecentarse continuamente[23].

En las vidas de santos, en los libros de milagros, y en textos que acogen sucesos sobrenaturales de cualquier clase, se describen visiones de muertos, de ángeles y de santos con alguna frecuencia. Se tratan, en muchas ocasiones, estas apariciones como si fueran verdaderos milagros. Impor-

23. Puntos de vista muy valiosos y nuevas referencias sobre el complejo mundo de los milagros se encuentran en el volumen *Hagiographie. cultures et sociétés. IV^e-XII^e siècles*, París 1981.

ta, por ello, advertir que las visiones del Más Allá, y las apariciones, mensajes y traslados sobrenaturales, a que nos venimos refiriendo, sólo son milagros en un sentido peculiar. *Miracula* sí son, porque tales sucesos no se dan tan frecuente ni comúnmente como para ignorar su carácter singular y especialísimo. Pero han de colocarse en un plano particular, como no ignoraban las gentes de antaño. Por sí solas apenas si logran probar nada; su inclusión en las colecciones de milagros se debe a que, así arropadas, a la vez potencian los restantes hechos milagrosos, y resultan como explicadas y justificadas por éstos. Si Dios concede a un hombre poderes sobrenaturales para obrar ciertas maravillas, tanto más explicable es que comunique con él de manera sorprendente para que él a su vez interprete y retransmita su mensaje a otros hombres; y, viceversa, es lógico y comprensible que quien se presenta en estas visiones admirables cuente con el apoyo divino para favorecer a los hombres con sus acciones milagrosas.

No podemos detenernos en unas consideraciones finales. ¿Cómo y por qué ciertos sucesos de esta clase llegan a ser conocidos y otros muchos permanecen definitivamente en el silencio? A menudo esto ya se indica en las narraciones mismas, porque el visionario recibe la orden terminante de dar a conocer el mensaje recibido bajo una u otra forma. A veces, la manifestación se hace para lograr unos beneficios espirituales (con frecuencia, incluso materiales, bien que esto sólo de forma indirecta, o al menos, no descubierta explícitamente), o para promover una devoción o culto, o para obtener confianza en unas doctrinas o teorías que buscan su asentamiento y aceptación entre la gente. El rasgo más relevante, pues, es el de su carácter aleatorio, aunque la difusión, generalmente por escrito —lo que permite llegar más lejos en el espacio y en el tiempo—, de sucesos de esta clase, tiende a provocar la aparición de otros que se presentan como paralelos o similares.

¿Cómo son aceptados estos hechos por los oyentes o lectores? Ya arriba insinuamos de alguna manera una respuesta a esta inquietante pregunta. Fuera las críticas y dudas normales, resueltas, en general, mediante una especie de *occupatio* retórica[24], se aceptan sin recelos porque la mentalidad de los tiempos admite la posibilidad de estas comunicaciones en algunos momentos, y desde luego su realidad, siempre que Dios lo desee o permita.

24. Recuerde el lector que en virtud de esta técnica el orador o escritor se adelanta a presentar y resolver adecuadamente las objeciones que podría en su respuesta plantearle su contradictor. En nuestro caso, una especie de *occupatio* se da al presentar la propia visión una prueba exterior de su autenticidad. Véanse unos ejemplos concretos en p. 76 y 136-138.

I

TRES VISIONES DE MONJES A FINES DEL SIGLO VII

INICIAMOS nuestro recorrido de visiones gallegas del Más Allá con el texto de tres visiones muy curiosas, que podemos considerar la primera muestra de una técnica, incipiente pero clara, que convertirá esta clase de descripciones en piezas independientes, no como hasta entonces anécdotas más o menos relevantes insertas en narraciones de otro género, dotadas de caracteres propios y con unos rasgos literarios bien definidos. Por vez primera, aunque con tanteos innegables y comprensibles, las visiones se convierten en obra literaria autónoma, dotada de sus propios recursos y mecanismos.

a) Valerio del Bierzo como escritor

En el último cuarto del siglo VII, en los más recónditos riscos del Bierzo, practica toda clase de penitencias un curioso personaje, Valerio, que debía mucho de su rabioso anacoretismo al ejemplo de Fructuoso de Braga que lo había precedido unos decenios por las mismas soledades, y no poco de su fama posterior a su singular formación literaria, cultivada con amor y entusiasmo continuos como medio de perfeccionamiento espiritual propio y ajeno.

Valerio era natural de los alrededores de Astorga. Nada sabemos en concreto de su formación, salvo lo que él mismo nos dice, que en sus primeros años se había abandonado a las ambiciones y al provecho de los bienes de este mundo y se había entregado a las hueras disciplinas que exigen aquellos caminos, mas que de pronto se sintió arrastrado por la necesidad de descubrir las raices mismas de la vida religiosa y por el deseo de alcanzar una alta espiritualidad. Para lograrlo acude de inmediato al recurso de reducirse a la vida en un monasterio, el de Compludo, fundación de Fructuoso; pero no consigue allí la paz ni logra calmar sus anhelos de perfección[25].

25. Ordo querim. 1 (ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio. Obras,* Madrid 1942, 158; C.M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An Ascetic of the Late Visigothic Period,* Washington 1949, 69; cf. ibid., 17).

UNIVERSIDADE DE VIGO CAMPUS DE OURENSE BIBLIOTECA

Siguiendo también en esto las huellas del gran padre del monacato occidental, Fructuoso de Braga, cambia pronto la vida cenobítica por un aislamiento más estricto, iniciando de esta manera una larga vida de recogimiento y penitencia en soledad cada vez más intensa y agobiante, en busca de la cual recorre varios rincones de los más inaccesibles de las montañas bercianas[26]. Estos escasos datos nos permiten introducirnos en el ambiente de su vida juvenil.

Capaz de leer muchas y numerosas obras, en su mayor parte aprovechadas para elaborar una Compilación hagiográfica que nos ha llegado casi completa[27], se ganó tanto prestigio que por un tiempo fue mentor espiritual y literario del abad Donadeo y de la comunidad sometida en el Bierzo a la dirección de éste. Por otra parte le debemos no pocas obrillas, de recio espíritu interior aunque en general retorcidas y poco brillantes en su forma, que atestiguan sus variados conocimientos, y nos ponen en contacto con un escritor que, sin dominar profundamente todas las técnicas de la construcción literaria, se esfuerza por luchar, entre sus múltiples recuerdos y sus complejas vivencias, con una cierta falta de ductilidad en sus recursos lingüísticos y retóricos.

El hecho es que los buenos monjes del Bierzo lo tomaron por oráculo, y utilizaron los conocimientos, lecturas y escritos del impulsivo e impetuoso Valerio para mejorar su propia formación. Y no sólo ellos, porque tiempo después, hacia 680, el propio obispo de Astorga, Isidoro, resuelve, con ningún éxito por otro lado, llevarlo consigo a Toledo, acaso como asesor, para participar en un Concilio nacional[28].

Había adquirido en sus tiempos mozos una sólida preparación literaria que emplear en una carrera secular que se le abría esperanzadora[29]. Su co-

26. Su recuerdo pervivió tenazmente como acredita la inscripción dedicatoria puesta en 919 por el obispo Genadio de Astorga, que todavía ahora se puede leer en el claustro derruido de San Pedro de Montes, en el Bierzo. Ha sido reproducida varias veces: R. Fernández Pousa, cit. nota anterior, lám. IV; F. A. Díez González-J. Rodríguez Fernández-F. Roa Rico-A. Viñayo González, *San Fructuoso y su tiempo,* León 1966, 254.

27. Véase al respecto cuanto escribí en *Códices visigóticos en la Monarquía leonesa,* León 1983, 117-148.

28. Se trata quizás del Concilio XII de Toledo que se celebró en enero de 681, en el que Isidoro de Astorga no llegó a participar. En 675 había asistido al cuarto concilio de Braga. Manejando estas datas se suele deducir que ocupó la sede astorgana entre 670 y 680. Valerio, Ordo quer. 7, atribuye su muerte a la justicia divina que castiga al obispo por haberse atrevido a romper su paz y su soledad.

29. Sobre Valerio pueden verse, además de las obras que por uno y otro concepto serán citadas expresamente en estas páginas, las siguientes: I. Arenillas, "La autobiografía de San Valerio", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 11 (1934) 468-478; E. Bermejo, *San Valerio. Un asceta español del siglo VII,* Santiago 1940; J. Fernández, "Sobre la autobiografía de San Valerio y su ascetismo", *Hispania Sacra,* 2 (1949) 259-284; A. Robles Sierra, "San Valerio del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica", *Teología espiritual,* 9 (1965) 7-52. En otro orden de cosas J. Gil-B. Löfstedt, "Sprachliches zu Valerio von Bierzo", *Cuadernos de Filología Clásica,* 10 (1976) 271-304.

nocimiento de textos es muy notable, aunque se centre, como podía suponerse, sólo en unos pocos de los autores preferidos en su tiempo: Casiano, las Vidas de Padres del Desierto, y Gregorio Magno. Conoció bien asimismo a Sulpicio Severo, las Vidas de Padres de Mérida, la Vida de Fructuoso, el Pasionario Hispánico y no pocas narraciones más de extensa circulación en su siglo. Por si fuera poco, cuenta con una formación suficiente en gramática, y sobre todo en léxico; en este terreno gusta de usar términos rebuscados y grandilocuentes, conjugando una expresión abigarrada con una sintaxis retorcida y compleja y con un sentido, en cambio, muy profundo de las técnicas del ritmo clausular acentual.

Casi toda su producción literaria se mueve en dos direcciones: la edificante, y la autobiográfica. Esta está representada por tres piezas, no muy extensas, que se complementan entre sí, escritas en tres momentos distintos de su vida. En ellas hace su autobiografía natural y espiritual que mezcla con anécdotas y recuerdos sueltos. Redactada esta autobiografía con fines ejemplares y edificantes parece orientada a describir las luchas que sostiene con el diablo, y con hombres malvados hostigados por él, como anacoreta que acaba sintiéndose obsesionado por toda clase de riesgos en su soledad.

Por lo que hace a la producción que busca directamente la formación espiritual de los monjes sus amigos del Bierzo, además de otros escritos menores en los que se incluye una colección de poemas figurativos[30], ocupan un lugar prominente cuatro opúsculos, de los que el primero, sin duda el más conocido, tiene por objeto presentar y describir la acción y el entusiasmo bíblico y ascético de Egeria, la célebre viajera que al filo del 400 emprende un animoso viaje desde el Occidente a Oriente para recorrer con calma los lugares santificados por Cristo y por sus seguidores los monjes de los desiertos egipcio y sirio[31]. A este escrito, en forma de carta, siguen los textos que editamos a continuación, probablemente compuestos todos ellos hacia 685, que el propio Valerio incluyó en la Compilación hagiográfica que le debemos[32].

30. Editados en mis *Anecdota Wisigothica I,* Salamanca 1958, 103-116, de donde fueron reproducidos en *Patrologiae Latinae Supplementum,* ed. A. Hamman, IV, Paris 1967, 2018-2023. Indico al lector que los poemas (!) integran dos grandes grupos: los telacrósticos (esto es, los que presentan sus versos dispuestos de tal manera que las letras iniciales y las finales de los versos forman una leyenda, cuando se leen verticalmente), y los alfabéticos. En estos, después de mucho esfuerzo y rebuscamiento, se obtienen versos, o series de varios versos, todos cuyos vocablos comienzan con la misma letra. El efecto visual es sorprendente, pero no hay que decir que ni doctrinal ni literariamente valen más allá del juego mismo.

31. Ha sido últimamente editada por mí como apéndice del volumen *Egérie. Journal de voyage,* ed. P. Maraval, París (Sources chrétiennnes, 296) París 1982, 323-349.

32. Ya mencionada arriba; v. p. 34.

b) La visión del monje Máximo

Valerio nos cuenta tres visiones diversas del Más Allá, que fueron experiencia personal de tres personajes sobre los que nos da ciertas informaciones que a nosotros no nos permiten identificarlos, pero que sin duda eran suficientes para los destinatarios de las obritas valerianas.

La primera se atribuye a un monje llamado Máximo, al que había conocido probablemente en el monasterio fructuosiano de Compludo[33]. Invita a esta conjetura el hecho de que el propio Valerio identifique al personaje como monje del primer cenobio a que dirigió sus pasos en su juventud, en los primeros momentos de su conversión monástica. Que se le señale como copista de libros, y como dotado de prudencia y de un fuerte sentido del recogimiento interior, tiende no sólo a presentarlo como una persona de bastante edad, y por ende sensato y discreto, sino con una formación fuera de lo común, lo que refuerza su testimonio y lo hace más creible.

La garantía de autenticidad reside, pues, en el tipo mismo del visionario; pero más todavía en el hecho de que no estamos ante un sueño o imaginación. Máximo llegó a morirse realmente, asegura Valerio, como consecuencia de una grave enfermedad, y sus vecinos lo velaban y oraban por él cuando revivió después de varias horas, que le sirvieron para emprender su maravilloso viaje. Subrayemos que es el único caso en que la experiencia está expresamente marcada como *post mortem* real. El recuerdo de su funeral y de su vida posterior, "por un cierto tiempo", rodean la narración de una credibilidad que excluye la necesidad de cualquier otra confirmación o prueba. La comprobación del valor del testimonio es intrínseca, puesto que cuando Valerio redacta la noticia ya ha fallecido Máximo, que no podría, por consiguiente, matizar más su declaración. Algo semejante en cuanto a dificultar la comprobación sucede con la segunda visión, porque Baldario se ha retirado a León, aunque puede servir de garantía de sus afirmaciones su propia conversión a una vida ascética de mayor rigor. Pero volvamos la atención a la visión misma.

Muerto, un ángel lo lleva a un lugar dotado de toda la luminosidad y colorido que caracteriza al paraíso: se describen con gran riqueza de términos los parajes maravillosos que recorre, las plantas y perfumes, el agua

33. Primera fundación de Fructuoso, según *Vita Fructuosi* 3 (ed. Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga 1974, 85), cuya situación en el actual pueblecito de Compludo (en el Bierzo, León) ha sido siempre estimada satisfactoria.

sabrosa. La misión del ángel consiste en presentarle el jardín celestial y hacérselo atractivo: en efecto, después de mostrarle todos los encantos, en un escueto diálogo que contrasta con el abigarramiento de las descripciones y sentimientos que se despiertan en Máximo, se hacen ver a éste las diferencias con la tierra, llena de problemas e incertidumbres. Al lado del paraíso está el abismo infernal, que le muestra de lejos el mismo ángel, y que se señala con pocos rasgos: la niebla que delimita su territorio, y el lugar de sufrimientos, conocido no en sí mismo sino en sus efectos, los gritos y lamentos de los condenados. Paraíso e infierno, nótese bien, se presentan aquí como contiguos, aunque bien determinados. Valerio, o el monje que le narra su visión, participan de la creencia general de que el paraíso está situado en la tierra, hacia el oriente.

Un rasgo significativo aparece al final de esta visión: Máximo debe volver al mundo, pero desconoce el camino de regreso. Le dice entonces el ángel que lo guía que encontrará tres varones, de los que dos entregados a la labor de copia de textos y el tercero, único que posee la clave de la ruta, portador de un báculo. No cabe duda del valor simbólico de este conjunto: Máximo, copista de libros, tiene que comprender que su labor es paralela a la de los personajes anunciados, por lo que no cabe esperar de ellos una orientación especial; por el contrario, se deja ver que Máximo y los otros dos están sometidos al tercero, de más categoría y conocimientos, a cuya responsabilidad compete señalar el recto y único camino. Se representa así a un abad[34], de cuya dignidad comenzaba a ser símbolo el báculo: sólo en él reside la misión pastoral.

La visión concluye con el retorno a la vida de Máximo que aprende la lección y se entrega a una mayor penitencia para asegurarse el premio contemplado en la visión y prescindir del castigo que se le mostró de lejos. El sentido didáctico de la narración no requiere ser puesto más en relieve.

c) La visión de Bonelo

Distinto es el segundo caso, del monje Bonelo, agobiado por los remordimientos después de haber fallado en su primera entrega a la penitencia y mortificación. Es probable que se tratara de un monje joven, inexperto e inestable, que sólo tras su crítica experiencia abrazó resueltamente una actitud penitencial más dura, en las cercanías de León. De todos modos, importa la referencia a su arrepentimiento y posterior encierro en una basílica de aquella ciudad, que sólo con dudas cabe sospechar cuál sea:

34. Véase abajo la nota 57 al pasaje correspondiente.

podríamos pensar en el templo de Marcelo y sus compañeros, pero más probablemente en la iglesia martirial recién explorada de Marialba, cerca de León, cuyo verdadero carácter desconocemos. Este retiro riguroso basta aparentemente a los ojos de Valerio para garantizar sus descripciones con el interés de la autenticidad.

En este caso la visión celestial presenta unos rasgos muy diversos a los de la precedente: el ángel conduce a Bonelo a un jardín, que apenas se describe, en el que existen las mansiones conocidas por otras visiones[35]. Entre ellas Bonelo descubre un palacio maravilloso, construido con ricos metales y con piedras preciosas, que ofrecen también un aspecto luminoso y brillante. El palacio contiene diferentes estancias a cual más atractiva. Allí podrá habitar Bonelo si se esfuerza con su penitencia, olvidado de la debilidad que lo había llevado a una vida fácil y nada sacrificada[36].

También Bonelo ve el infierno, pero muy de cerca y con unos detalles poco frecuentes. De conducirlo allá se encarga un ángel maligno, es decir, un demonio, que lo deja caer en un pozo profundísimo en el que se hunde por grados. Una voz, evidentemente la del que autoriza y promueve la visión, lo obliga a bajar cada vez más hasta que alcanza el fondo ocupado por un mar hirviente: ve incluso al diablo, señor de aquellos horrores. En su presencia es testigo de la llegada de unos condenados, conducidos por unos demonios que tienen como misión única captar las almas de los malditos. Uno de los demonios es castigado por haber actuado remiso en esta tarea. Sólo la señal de la cruz, como símbolo de la fe y garantía de los elegidos (según Apocalipsis 22,4), lo libera de la contemplación y temores del infierno.

Aquí llama la atención la presencia del necesitado al que había atendido; en primer lugar tiene interés porque representa tímidamente la colocación en la visión del Más Allá de un conocido en la línea que hemos indicado páginas atrás[37], en segundo lugar, porque vemos, en contraste, que se invoca una buena acción hecha en vida como mérito para evitar o reducir penas, única doctrina normal cuando no se aceptaba todavía, o se admitía sólo limitadamente, la del valor de los sufragios practicados por los vivos. Ahora bien, de la escena se deduce que si estos actos de bondad para con

35. Gregorio Magno, Diálogos 4, 37, 9, donde cada mansión está ocupada por una persona distinta; y en el centro aparece en construcción una casa, de ladrillos de oro, cuyo futuro ocupante es desconocido.

36. Véase la nota anterior. Tengo la impresión que el maravilloso y singular palacio que se describe tiene que ver con el que se supone también sin destinatario en el pasaje citado de Gregorio Magno.

37. Arriba, p. 20.

el prójimo, hechos en vida, no van acompañados de una verdadera conversión y de una penitencia que aseguren una vida perfecta, representan como mucho un consuelo y una esperanza, pero no una liberación. La formulación se acerca más a la doctrina de la parábola del rico y Lázaro (Lucas 16, 19-31) que a la situación ya más usual en la conciencia piadosa de la época.

Digamos que es más frecuente la representación del cielo como un jardín prodigioso y atrayente que como una morada repleta de atractivos. Pero uno y otra son sólo formas diversas de una misma realidad ultraterrena: no sabríamos justificar la exclusiva elección del palacio en esta visión. ¿Tendrá algo que ver con la inestabilidad e inquietud de que se acusa el propio Bonelo?

d) Baldario y su visión del juicio final

El momento del tercer visionario es de nuevo diferente. Una experiencia reciente, que se sitúa meses atrás del momento en que Valerio la escribe, se pone en boca de un antiguo discípulo y colaborador de Fructuoso, luego seguidor suyo en la vida monástica. Ya anciano, y enfermo, recibe una visión muy curiosa, que narra con sencillez pero con hondo temor y en medio de lágrimas, tanto por considerarse indigno de ser instrumento del Señor en el conocimiento del Más Allá, como por la congoja que la visión imprime en su ánimo sencillo.

Esta visión resulta novedosa. No hay aquí propiamente ángeles psicopompos, esto es, conductores del alma liberada del cuerpo en el Más Allá, sino tres palomas, que obviamente representan seres celestiales cuya naturaleza viene determinada por el viaje a las regiones siderales. Que en el fondo se trata de ángeles queda claro por el modo de responder a la pregunta del monje cuando éste inquiere sobre el significado de un personaje de aspecto imponente que en un trono preside una multitud de bienaventurados que lo rodean y adoran. Se trata, pues, no del paraíso sino de una verdadera anticipación de la vida celestial: el monje no llega a ver más que la Majestad del Señor y los elegidos. Estos ocupan un monte, del que se nos dice que es bellísimo sin que sepamos entender en qué puede residir su belleza. Nótese que este monte, que recuerda a la vez el que fue escenario de la proclamación de las bienaventuranzas (Mateo 5, 1) y el monte de la Sión celestial (Apocalipsis 14, 1), se encuentra al oriente, como el paraíso, pero más allá de la bóveda celeste.

El Señor, una vez que ha permitido contemplar esta escena de la gloria eterna, ordena el retorno del alma del monje a su cuerpo, porque todavía no se ha cumplido su tiempo terreno. Y se dispone el regreso. Pero éste sufre demora, porque va a salir el sol, y el Señor previene a los ángeles-palomas de que retrasen el paso hasta que el astro del día haya iniciado su curso, no sea que al cruzar su órbita resulte el visionario abrasado. La descripción del paso del sol es pintoresca, sobre todo por lo que se refiere al ave que amortigua su calor. No es fácil discernir el sentido escatológico de esta parte de la visión, si lo tiene.

Un aspecto importante es la presencia y el papel jugado por las aves en esta última visión. A pesar de que no podemos excluir que en estas aves acompañantes se escondan almas-aves al modo de muchas narraciones y leyendas del mundo céltico, su simbolismo parece guardar relación con el peculiar viaje por los aires hacia la región sidérea en que se encuentra el Señor. En las otras dos visiones, aunque algunos detalles evocan la idea de un rapto del alma del visionario por los ángeles guías, un examen atento de la primera narración lleva a concluir que el visionario recorre efectivamente los parajes descritos, sin que se nos explique, con todo, cómo se logra este efecto siendo la sola alma la liberada de la tierra; en la segunda visión hay una combinación de andadura y transporte mágico. Sólo en esta tercera se evoca un viaje por la bóveda celeste y más allá como parte de la visión ultraterrena. Acaso aquí se combinan las exigencias del viaje y la vieja representación del alma como una ave que sale volando de la boca al sobrevenir la muerte.

Hay, no obstante, un detalle que vale la pena destacar. En el camino de retorno, el monje tiene ocasión de contemplar la tierra desde la altura: lo que ve da una impresión de satisfacción, aunque no se diga de manera explícita, ante el panorama del mundo habitado, distribuido con orden y belleza e interesante por su variedad y riqueza. Una descripción de este tipo me parece más infrecuente de lo que se podría suponer, y contrasta notablemente con los juicios amargos que emite sobre la tierra el monje Máximo en la primera visión.

e) Técnicas de descripción

Las tres visiones que componen este conjunto valeriano se caracterizan por presentarse como debidas a monjes, entregados con mayor o menor sinceridad a la disciplina de la vida religiosa. Estas reiteradas alusiones a la

profesión monástica de los tres personajes, la vinculación de dos de ellos a la actividad de Fructuoso de Braga, su condición misma de monjes contribuyen tanto como el propio contenido de las visiones a dar a éstas una trascendencia edificante que Valerio busca enérgica y variadamente en su quehacer a favor de los monjes del Bierzo.

Hemos encontrado en estas narraciones unos elementos nuevos y significativos en los detalles de descripción del Más Allá[38]: el bosque deleitoso y la cámara resplandeciente son formas distintas —y parcialmente complementarias— de presentar la morada celeste de los bienaventurados, que por cierto no se dejan ver más que de forma global e indiscriminada. En relación con estas dos descripciones, pero sin guardar mucho paralelismo con su variedad, se nos narran dos formas similares y más homogéneas de infierno: un abismo insondable lleno sólo de gritos y lamentos de los condenados, o bien un pozo con su fondo ocupado por un mar de fuego inagotable, abierto en una profunda sima, en que arden los pecadores. Elegidos y condenados no se diferencian, en contraste con lo indicado en la tradición evangélica, en categorías acordes con sus méritos o castigos. La tercera visión, como preparatoria del Juicio, añade un elemento nuevo: la morada más allá de las estrellas.

Quisiera todavía añadir una observación a propósito de estas visiones desde el punto de vista literario. Como hemos visto, Valerio las pone en boca de sus interlocutores, y las presenta como trascripción de sus propias palabras. Pero ha sido él el que les ha dado su peculiar ropaje retórico. A pesar de que se presenten como auténticas, se descubre en ellas una cantidad notable de imitaciones de otros textos: podríamos pensar que en el caso de Máximo, hombre de una cierta cultura, esta influencia es inmediata. De hecho se pueden localizar ciertas dependencias innegables de las Vidas de Padres de Mérida, texto de mediados del siglo VII que Valerio conoció a no dudar, pero que podría haber influenciado ya la propia narración del monje. Ahora bien, las inspiraciones resultan menos explicables en la visión de Bonelo, narración rica en ellas, y en la tercera. Sorprende que textos del Pasionario hispánico, conocidos y empleados por Valerio en otras producciones suyas, hayan determinado también la expresión de Baldario, descrito como un buen hombre y excelente artesano, pero cuyo conocimiento de letras apenas es creible. Valerio, pues, co-

38. Las había mencionado ya y parafraseado hábilmente, con su ingenio sutil y erudito, la inolvidable Mª R. Lida de Malkiel, en su apéndice "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas", en H. R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval,* México 1956, 371-373.

mo dejarán ver las notas pertinentes, ha elaborado según sus propios criterios, desde el punto de vista retórico, las experiencias que le dictaron sus confidentes. Quizás haya que introducir una limitación, la de que, frente a la técnica usual de composición que utiliza Valerio, en cuyos textos se descubren a menudo frases sacadas de los autores que conocía aducidas como citas exactas, en estas tres pequeñas narraciones existen evocaciones e imitaciones, pero no citas literales.

Todavía cabría hacer una referencia a la calidad del léxico utilizado por Valerio. En medio de frases retorcidas, que acusan ser resultado de una condensación de fuentes no siempre hábil, se encuentran los términos usuales, tanto sustantivos como adjetivos, en este tipo de literatura fantástica. Una vez más hay que subrayar la especial relación de la fraseología y vocabulario valerianos con los que hemos encontrado ya en algunos otros textos por él conocidos, como la Pasión de Sebastián o la Vida de una virgen. Por el contrario, las huellas directas de influencia de Gregorio Magno, indiscutible, no se pueden documentar tan exactamente en lo que hace al léxico, que rebasa lo trivial sólo gracias a su redundancia y acumulación.

f) Los textos

A pesar de que constituyen un grupo bien trabado, y de que todo induce a creer que fueron incluidas por el mismo Valerio en su Compilación hagiográfica[39], la transmisión manuscrita varía para estos textos. Sólo la visión de Máximo se encuentra a la vez en dos códices riojanos del siglo X, Madrid Biblioteca de la Academia de la Historia, *San Millán 13* (E), y Madrid Biblioteca Nac., *822* (P), y en el que mejor representa la producción de Valerio, el manuscrito leonés oriental Madrid Bibl. Nac., *ms. 10007* (T), del año 902. Para las otras dos narraciones éste es el único testigo de aquel siglo. Lo seguimos de cerca, comparando sus lecturas con los restantes. Las tres piezas se encuentran también en Lisboa Bibl. Nacional, *Alcobaça 454* (A), del siglo XIII. Figuraban asimismo en el viejo manuscrito desaparecido de Carracedo (León), probablemente del siglo XI, según he probado en otro lugar, que puede reconstruirse a través de unas copias de los siglos XVI y XVIII (C).

39. Véase arriba, p. 34 y nota 27.

Fueron editadas varias veces: H. Flórez, *España Sagrada,* 16, Madrid 1762, 374-387 (de donde *Patrologia Latina* 87, 431-436); F. de São Boaventura, *Commentariorum de Alcobacensi MSS. Bibliotheca libri tres,* Lisboa 1828, 474-481; R. Fernández Pousa, *San Valerio. Obras,* Madrid 1942, 110-121.

En nuestra edición se adoptan las normas usuales de puntuación y grafía.

Y para que a propósito de estas dos recompensas mencionadas[40] quede todo con más claridad, voy a intentar hacer saber a tu santidad[41] lo que hace poco en nuestros días he sabido por concesión del Cielo.

En la época en que aún muy jovencito, encendido por la llama de mi deseo de hacer vida monástica, salí impaciente de la tierra en que había nacido para dirigirme a este refugio de paz, sucedió que me detuve algun tiempo[42] en una iglesia de mucha importancia que contaba con una comunidad numerosa de monjes[43]. Entre ellos había uno llamado Máximo, copista de manuscritos, devoto en el rezo del oficio divino, muy prudente y en todo su comportamiento muy discreto[44]; más que con todos los restantes monjes estuve unido con él por un profundo afecto de amistad.

Ocurrió que en cierto momento, después de haber pasado una temporada gravemente enfermo atacado por un mal corporal, se murió, y después de muchas horas su alma volvió a su cuerpo. Cuando al fin recuperó su anterior salud me contó detalladamente lo siguiente:

"En el punto y hora en que salí de mi cuerpo, fui recibido por un ángel de la luz para cuya belleza no puedo establecer comparación alguna, y fui conducido por él a un lugar amenísimo, cuyo aspecto de una hermosura resplandeciente no tiene semejanza en ninguna parte de nuestro mundo ni siquiera en plena primavera, y que tampoco puede figurarse nadie por más que discurra. Pues allí una luz brillante relucía con la claridad inenarrable de un fulgor esplendoroso[45].

Iba él delante y yo detrás por en medio de las delicias de aquel vergel (pues todo el paraje, deleitoso por la variedad de las plantas, parecía como pintado con los diversos toques de color de sus flores nunca marchitas, con el encarnado rutilante de las rosas, con la

40. Como se ha dicho (p. 35), esta narración hace serie con la dedicada a Egeria. En los últimos párrafos de ésta se refiere al escritor a cómo Dios dará a cada uno según sus obras, buenas o malas (cf. Mateo 16, 27; Romanos 2, 6). La frase inicial, pues, empalma con esta idea de la recompensa divina, que en el texto que sigue quedará dibujada y representada con viveza y actualidad.

41. Los manuscritos difieren algo en el texto: *sanctitudinis* leen EP, *-ine* T; la corrección frente a ellos, aunque esperable, no se impone, para evitar el hiato entre otras razones.

42. T omite *in*.

ITEM DICTA BEATI VALERII AD BEATVM DONADEVM SCRIPTA

Et ut de his duabus retributionibus sepedictis manifestius pateat, quod modo nostris temporibus per diuina conperi dispensatione tue procuro sanctitudinis intimare.

Dum olim adhuc adulescentulus a terra natiuitatis mee flamma desiderii sacre religionis accensus ad isdem quietis loca festinans fuissem egressus, contigit ut in quadam magne dispositionis eclesia, in qua erat plerumque congregatio fratrum, aliquanto tempore conmorarem. Inter quos erat quidam frater nomine Maximus, librorum scribtor, psalmodie meditator, ualde prudens et in omni sua actione conpositus, in cuius pre ceteris eram caritatis amore conexus.

Prouenit ut eodem tempore graui inualescente egritudine corporali molestia percussus moreretur, et post multo orarum spatio iterum reuerteretur in corpore. Sic denique pristinam recipiens salutem mici per ordinem referebat:

"Statimque —inquit— ut egressus sum e corpore, susceptus sum ab angelo lucis cuius pulcritudinis conparationem non ualeo enarrare, et perductus sum in amenissimum locum, cuius uenustissimi decoris speciem nulla huius mundi pars nec uerno tempore potest habere similem nec ulla cogitatio eius conparationem potest adibere; nam preclara lux inenarrabile splendiflui candoris ibidem prefulgurabat claritate.

Precedens etiam ipse et ego subsequens per eiusdem paradisi deliciis (diuersarum namque erbarum totus ille iucundissimus pagus, uaria inmarcessibilium florum specie pictoratus, rosarum

---

43. Probablemente Compludo, en el Bierzo (León). Véase arriba, p. 36.

44. Frase tópica, pero que acaso esté tomada de Gregorio Magno, Diálogos 4,40,10, en análoga etopeya.

45. Depende básicamente, aunque amplificado, todo este pasaje de la descripción que se hace de la muerte del niño Augusto en Vidas de Padres de Mérida 1, 7 (ed. J. N. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington 1946, 140).

blancura deslumbrante de los lirios[46], con las púrpuras y amarillos y sus distintas y mezcladas tonalidades: todo en fin relumbraba con una restallante luminosidad), y sorprendido contemplaba a un lado y a otro maravillosos sotos y bosques y la abundante espesura que se extendía por[47] todas partes, todo restallante con un verdor maravilloso que provocaba la admiración. Con esplendores de primavera brillaba la preciosidad inefable de todas las criaturas, y relumbraba en las grandes flores de las alheñas de vivos colores, mientras un perfume de olor embriagador embalsamaba el ambiente y un aroma ambrosíaco esparcía sus efluvios impregnándolo todo con su vaho de néctar[48].

Estaba yo contemplando, dominado por insólito estupor, estas y otras maravillas indescriptibles que ni todas mis palabras bastarían para contar ni mi alma podría concebir en su imaginación, cuando llegamos al centro de aquel paraíso celestial[49], por donde discurría un atractivo río de prodigiosa belleza[50], en el cual una agua de límpida transparencia relucía sobre arenas de plata. Entonces me dijo el ángel: "Prueba de esta agua". Y era de un sabor[51] extraordinario e inenarrable, y como un bálsamo fragante. Me volvió a decir: "¿Tiene tu tierra agua tal?". Y yo le respondí: "Aquella tierra mía no tiene nada bueno".

Guiándome por aquellos rincones amenísimos, llegamos a uno de sus extremos; y entonces me dijo: "¿Te satisface este lugar? ¿Tiene tu tierra tanta amenidad? ¿Quieres vivir aquí?". Yo le besé los pies y le repliqué[52]: "Quiero, señor, quedarme aquí contigo, porque mi tierra es execrable y asquerosa, y no hay en ella nada bueno sino tan sólo escándalo y perdición".

Luego me condujo a otro extremo en que ya no había tierra, y me mostró un horrendo y terrible abismo: estaba cortada la tierra a pico hasta lo profundo del infierno. Y me dijo: "Inclínate ahora hacia ese precipicio". E inclinándome hacia aquella horrible pro-

46. La mención conjunta de rosas y lirios constituye uno de los lugares comunes más antiguos y duraderos de todas las descripciones del vergel del paraíso, y en general de cualquier mención más o menos simbólica de flores en función del cielo.

47. E y P omiten *per*.

48. El texto latino presenta síntomas de deterioro en la trasmisión. He procurado dar un sentido aceptable según las lecturas de los manuscritos riojanos: T ignora la frase *diuersarum namque erbarum totus*. A lee, con mayor comodidad, *erat pictoratus*. No estoy muy seguro de que no tenga razón el citado códice T cuando escribe con acierto retórico *discretoque indiscreto colore*, donde EP ponen *diuersoque*. *pulchra* es una lección difícil, que dan los tres manuscritos antiguos TEP frente a A y C que corrigen, explicablemente, en *pulcritudo*. Sólo C escribe *rutilabat ligustris*, frente al texto editado.

rutilante rubore, liliorum premicante candore, purpureo, croceo diuersoque indiscreto colore, cuncta prefulgebant corusco radiante decore), stupens cernebam hinc indeque prespicuos argium multiplices per totum dispositos nemorum saltos uenustissime admirationis uirore fecundos. Vernansque micabat uniuersarum ineffabilis pulchra, eximiis premicantibus radiabat ligustris, atque egregia redolens mulcebat timiama suauitatis nectareoque flamine aromatizans fraglabat ambroseus odor.

Dum hec cuncta ceteraque inenarrabilia, que nec os meum sufficit ad loquendum neque cor meum cogitationibus queat conprehendere, insolito stupore mirarem, peruenimus in medio eiusdem syderei paradisi, ubi mire pulcritudinis almificus decurrebat riuus, in quo uenustissimi candoris aqua super argentea relucebat harena. Et sic ait ad me angelus: "Gusta de hac aqua". Erat enim egregii et inenarrabilis saporis et uelut balsamum fraglans. Iterum dixit: "Habet terra tua talem aquam?". Et ego respondi: "Terra illa nicil in se bonum habet".

Et deducens me per illa amenissima loca, peruenimus ad extremum; itaque dixit mihi: "Placet tibi locus iste? aut si habet terra tua talem amenitatem uel si uis hic habitare?". Ego uero osculans pedes eius respondens dixi ei: "Volo, domine, hic tecum semper permanere, quia terra mea execrabilis et infanda est, nicil in se bonum habens nisi scandalum et perdictionem".

Posthec perducens me ad extremum deficiente terra et ostendit mihi horrendum atque terribilem abissum: erat autem excissa terra deorsum usque ad profundum inferni; et dixit ad me: "Inclina modo aurem tuam in hoc precipitio". Et inclinans me ad illum

---

49. T no ofrece la lección *syderei*. Evidentemente se trata de un epíteto, ya que no se explicaría como adjetivo geográfico: lo excluye ya la propia configuración del río.

50. En realidad el texto califica al río con un término que evoca a la vez la idea de nutritivo y de apetitoso, en relación con el que se define luego como sabor extraordinario. Los adjetivos tienden a dar la impresión de que las aguas podían servir a la vez para calmar la sed y para satisfacer el hambre. Sobre las características de este río, puede compararse Vidas de Padres de Mérida 1, 20.

51. Leemos *saporis* con EPCA; sólo T escribe *splendoris*. En realidad más arriba se ha hablado ya de la limpieza del agua y de su brillo *(uenustissimi candoris aqua);* pero la correlación con *gusta* nos inclina a esperar aquí un término gustativo y no visual.

52. Sigo la lectura de T, frente al resto que escribe *respondi dicens*, con omisión además de *ei*.

fundidad del infierno[53] nada podía ver, porque una niebla densa y oscura ascendía desde allí hacia lo alto hasta dar la impresión de un muro que cerraba el paraíso. Volviendo, pues, mi mirada hacia abajo me puse a escuchar y no oí[54] sino alaridos, gemidos, lamentos y lloros y rechinar de dientes[55]; y el hedor que subía era intolerable y horrendo.

Aterrorizado con un infinito pavor le grité: "Señor, agárrame, no vaya a caerme". Pero él me dijo: "No temas, que por el momento no te caes. Ahora levántate". En cuanto me enderecé temblando, y lleno de pánico me coloqué junto a él, me dijo: "¿Cuál de estos dos parajes te gusta más: el paisaje deleitable que viste antes, o el infierno que acabas de entrever?". Y yo respondí: "Lo que me apetece es quedarme contigo en ese lugar de delicias, porque a ese infierno infame ni siquiera puedo dirigir la mirada". Y él me dijo: "Bien. Emprende ahora la marcha y vuélvete a tu casa, y si obraras bien e hicieras buena penitencia, cuando vuelvas de nuevo, te recibiré en este paraje de delicias y te quedarás conmigo para siempre; pero si obraras mal y no enmendaras tu vida con penitencia, cuando vuelvas de nuevo, serás de inmediato precipitado a la muerte eterna de este infame infierno".

Oyendo esto me postré a sus pies suplicándole y diciéndole: "Señor, ten compasión de mí, y no me devuelvas a la tierra de iniquidad, porque aquí deseo estar contigo, y no puedo ni sé por dónde regresar"[56]. Y él me dijo: "Si no sabes por dónde volverte, yo te lo indicaré. ¿Ves un camino en aquel monte? Sigue por él, y cuando hayas pasado el monte, encontrarás tres hombres: uno escribiendo, otro dictándole y un tercero con un báculo en la mano[57]. Cuando hayas llegado junto a ellos, saluda al que tiene el báculo, y él te mostrará el camino por el que debes ir"[58].

---

53. Omiten *inferni,* probablemente con razón, todos excepto T.

54. *aliud* ha sido omitido por T.

55. Cf. Mateo 8, 12.

56. La lección de T, *uadam,* da un sentido ligeramente distinto que no se combina bien con el contexto. De seguir su lectura entenderíamos: "no sé adónde ir"; pero la frase siguiente apoya la lectura adoptada.

57. El báculo caracteriza al abad según el *Liber ordinum* visigótico: "Hecha esta oración, el obispo le entrega el báculo y el libro de reglas" se dice en el rito de consagración de un abad (*Le liber ordinum,* ed. M. Férotin, París 1905, 59). Parece éste el primer momento en la iglesia occidental en que se entrega el báculo a un abad; normalmente el báculo pastoral es símbolo del obispo, cf. Isidoro de Sevilla, Oficios eclesiásticos 2,5.

horridissimum inferni profundum nicil poteram uidere, quia nebula tenebrosa ascendebat inde in altum ut pro muro uideretur eiusdem paradisi. Intendens igitur deorsum auscultabam, et nicil aliud audiui nisi ululatum, gemitum, lamentum et luctum atque stridorem dentium; et fetor qui ascendebat intolerabilis et horrendus.

Nimio namque pauore perterritus, exclamaui ad eum dicens: "Domine, tene me ne cadam". At ille dixit: "Non timeas, quia non cadis modo. Surge nunc". Quumque me erexissem tremens, et pauens adsisterem, dixit mici: "Quid tibi magis placet ex his: ista amenitas quam prius uidisti, an iste infernus quem nouissime intuitus es?". Et ego respondi: "Hoc mici placet, ut in ista amenitate tecum permaneam quia ad illum pessimum infernum nec respicere possum". Ille igitur dixit mihi: "Bene. Vadens modo reuertere in domum tuam, et si bene egeris beneque penitueris, mox iterum reuersus fueris, in isto amenitatis loco te suscipiebo, et mecum permanebis usque in eternum; si autem nequiter egeris et non penitendo emendaueris uitam tuam, dum iterum reuersus fueris, statim in huius pessimi inferni perpetuo precipitaberis interitu".

Ego uero hec audiens prostraui me ad pedes eius deprecans et dicens: "Domine, fac in me misericordiam ut me ad terram illam iniquissimam non remittas, quia hic tecum esse desidero, sed nec possum nec scio ubi redeam". Et ille dixit: "Si non scis quo reuertaris, ego tibi ostendo. Vides uiam in monte illo? Vade per eam, et quum pertransieris ipsum montem, inuenies tres uiros: unum scribentem, alterum dictantem, tertium autem baculum tenentem. Quum perueneris ad eos, illum saluta qui basculum tenet et ipse tibi ostendebit, uiam per qua ambules".

---

58. También aquí el contexto y el paralelismo con el párrafo siguiente aconsejan resolver en un sentido concreto la elección de variantes. T escribe *tibi ostendebit quo ambules;* los otros EPCA, *ostendet tibi uiam per qua/quo.* La rareza de la forma del futuro ha conducido a la normalización; pero no es fácil decidirse entre la perífrasis y el solo adverbio. Acepto aquella en razón de la frase del abad que viene luego.

Tras oir estas instrucciones, como ya no[59] me atreví a continuar con la conversación, cogí el camino a un ritmo alegre. Y llegado junto a los tres personajes de que se me había hablado, saludé al que me había mandado. E indicándomelo con un gesto me dijo: "Este es el camino, sigue adelante". En cuanto eché a andar a toda prisa, de repente abrí los ojos, y me encontré con que todos mis compañeros reunidos para mostrarme[60] su aprecio, puesto mi cuerpo en medio de ellos, celebraban mi funeral según costumbre".

Con ello inmediatamente convaleció de su enfermedad y vivió en el mundo un tiempo. Haciendo penitencia, al fin abandonó su cuerpo por segunda vez.

---

59. *Non* falta en T, pero no cabe duda alguna de su normalidad aquí.

60. *Obsequias* es la lectura de T, *exequias* del resto. Traduzco la frase subrayando el carácter social y moral de la ceremonia, más que su aspecto litúrgico.

Hec audiens, quum iam contradicere non auderem, direxi eadem uia alacri uelocitate. Et perueniens ad illos tres uiros quos audieram, salutaui illum quem iusserat. Et ostendens mici dixit: "Hec uia, perge". Dum autem uelociter carperem iter, subito aperiens oculos, et ecce collecta uicinitas mea exibentes obsequias, corpusculum meum in medio positum, funeris ex more reddebant officium".

Quo statim ex infirmitate conualuit et aliquanto tempore in hoc seculo uixit. Agens demum penitentiam iterum migrauit e corpore.

SOBRE EL MONJE BONELO

Al narrar esta visión a tu santidad recuerdo otra semejante a ella. Un religioso llamado Bonelo vino hace tiempo a verme agobiado por una gran congoja[61], y ante el ventanuco de mi primera celda[62] me contó literalmente todo lo que te voy a decir.

Me dijo, pues: "Tiempo atrás estuve recluido en un encierro angosto y apartado, y con la mayor diligencia, por temor al juicio del Señor, sometí mi cuerpo a una rigurosísima abstinencia; y más aún, todas las prácticas requeridas por mi vida de penitente las llevaba a cabo en medio de una enorme penuria. Pues bien, un día entré en éxtasis y fui llevado por un ángel a un paraje muy lozano y placentero, y allí me introdujo en una pequeña edificación construida de oro purísimo y de destellantes piedras preciosas y de gemas y perlas con brillos de toda especie. Era maravillosa su propia apariencia[63], pero es que además a los lados por una parte y por otra, ondulándose en distintos planos, había unos cuartos y cámaras; en fin, toda aquella inacabable serie de ornamentos resplandecía como un astro de luz incomparable con el fulgor rutilante del oro y con los colores más variados que le prestaban las preciosas piedras y perlas que allí centelleaban[64].

¿Qué más puedo decir o imaginar? La belleza de esta morada y de todo aquel paraje es inestimable e incomparable, ya que ni las lenguas ni la imaginación de los hombres puede describirla con sus adjetivos. Al final me dijo aquel ángel: "Si perseveras hasta el fin, te acogeré en esta mansión".

Luego, pasado algún tiempo, me sentí invadido de un modo insensato y vano por un pésimo espíritu que introdujo en mi alma un

61. Los manuscritos comprenden diversamente esta frase que damos siguiendo a A; C lee *summo angore meroreque;* T, en fin, da *summa angoris meroreque.*

62. El texto refleja bien las condiciones de vida habituales para un anacoreta. Se encerraban, o emparedaban, segun los casos, en una celda de reducido tamaño, que sólo comunicaba con el exterior por medio de un ventanuco, a través del cual recibían la comida y hablaban con las escasas visitas que permitían. Todavía se conservan, en muchas regiones, cuevas o encierros de este tipo, a menudo labrados a propósito en la roca. En el llamado Valle del Silencio, cerca de Santiago de Peñalba (León), en pleno Bierzo, se conserva todavía la llamada cueva de San Genadio, probablemente tradicional habitáculo de eremitas. Estas cuevas son especialmente abundantes en la Rioja, en la que han podido ser catalogadas en número elevado (A. González Blanco - U. Espinosa Ruíz - J.M. Saéz González, "La población de la Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)", *Berceo,* 1979, 81-111); pero hay muchos otros restos y noticias sobre el particular (cf. Díaz y Díaz, "El eremitismo en la España visigótica", *Revista Portuguesa de História,* 6 (1964) 226 ss.). Además de cuevas quedan restos arquitectónicos de pequeñas celdas, de acceso difícil. Todavía en época posterior, desde el siglo XIII, se conocen menciones de "emparedados", como tipo especial de vida ascética.

ITEM DE BONELLO MONACO

Hec igitur tue beatitudinis narrans, aliut huiuscemodi simile reminiscor. Quidam religiosus nomine Bonellus olim ad me ueniens cum summi angoris merore, que nunc tibi dicturus sum ante primi ergastuli mei fenestra cuncta enarrauit ad singula.

Dicebat enim quoniam: "Quum pridem essem in artissima retrusionis mancipatus claustra, et cum summa diligentia iudicium domini pertimescens me acerrima macerarem abstinentia, atque cuncta deuotionis mee exercitia cum ingenti fungerem penuria, quodam uero die in extasi raptus ab angelo perductus sum in amenissimum iucunditatis locum ibique introduxit me in cellulam ex auro purissimo lapidibusque premicantibus pretiosis atque diuersis coruscantibus gemis et margaritis constructam. Miro modo et ipsa species, et in lateribus eius hinc indeque in uoluminibus zetule extructe atque camere, cunctaque prerutilo auri fulgore ac uario colore falera ornamentorum ex pretiosissimis premicantibus lapidibus et margaritis iubar inmensi luminis radiabat.

Quid multa dicam aut quid cogitem? Nam habitaculi huius atque loci illius pulcritudo inestimabilis et incomparabilis est, quoniam nec os hominis hoc nec cogitatio laudibus conprehendere ualet. Sic denique ait ad me angelus ille: "Si perseueraueris usque in finem, in hac te habitatione suscipiam".

Posthec igitur aliquanto tempore transacto, acidie uagationis pessimo uehementer infestante spiritu inutili leuitate conmotus,

---

63. Vierto así la lectura de T que he mantenido. En la frase siguiente he añadido *in (lateribus)* con el manuscrito A, más para facilitar la inteligencia del pasaje que porque lo estime necesario. El conjunto, en que se descubre fácilmente cómo al mezclarse construcciones sacadas de imitaciones diferentes se complica y hace ininteligible la sintaxis y la expresión, ha sido ligeramente amplificado en la traducción para poder recoger los múltiples matices que en él se condensan. Entiendo bajo *uoluminibus* la impresión de ondulaciones que producirían los ábsides a que se refiere, sin nombrarlos concretamente, el narrador.

64. Parecen aquí registrarse varios ecos del Tránsito de Juan (A. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico*, II, Madrid 1955, 100): *regnum paratum uobis et ex coruscantibus gemmis zetas instructas...*, y de la de Julián y Basilisa (ibid., 141): *ex tabulis argenteis parietes et pauimentum instructum splenderet auro purissimo et margaritis uel lapidibus pretiosis crispantes camere radiabant;* pero también de la curiosa y equilibrada descripción imaginativa del cielo y del infierno que se lee en Pasión de Sebastián y compañeros (ibid., 152): *triclinia auro puro radiantia que ex gemis et margaritis habent zetas structas.*

venenoso e irrefrenable deseo de vagabundear[65]. Y así me salí de mi antiguo refugio y lo abandoné. Posteriormente volví a quedar traspuesto, y arrebatado de nuevo en éxtasis, fui precipitado por un ángel maligno en un abismo que no tenía entrada de pozo, sino que era como un pináculo o tierra cortada a pico[66]. Y según iba bajando en un primer impulso por un espacio inacabable, como piedra tirada a una profundidad, quedé sujeto por el pie al engancharme en el borde de un pequeño escalón en un amplio salidizo de aquella pared. Y cuando estaba allí recobrando un tanto el aliento, resonó una voz que decía: "Que siga cayendo". Y de nuevo precipitándome descendí un espacio aún más largo. Y por segunda vez me sentí sostenido en un reborde algo más ancho que el anterior. Allí encontré a un mendigo, y al punto lo reconocí porque tiempo atrás había venido enfermo, pidiéndome socorro, a la celda mía ya dicha, y lo retuve conmigo muchos días, y por medio de los que me prestaban ayuda compartí con él la pobre comida que a través de aquellas buenas gentes me proporcionaba la piedad del Señor; de esta manera repuse su vida quebrantada por el hambre hasta devolverlo a su prístina salud. Este hombre rogó por mí a aquellos inicuos y crueles sayones que me conducían para que me concedieran allí mismo un pequeño espacio[67]. Y mientras iba recuperándome un tanto, de nuevo se oyó la voz que gritaba: "Que siga cayendo de nuevo". Y precipitándome por tercera vez descendí una altura enorme, doble que la anterior, hasta llegar a lo profundo del infierno; y luego me condujeron a la presencia del impiísimo diablo. Era terrible y espeluznante, sujeto con unas fortísimas cadenas, y en su cabeza estaba posada una ave de hierro semejante a un cuervo; en ella se amarraba el remate de sus cadenas".

De la enormidad de las penas te haré saber todo cuanto logro recordar tal como él lo contaba: "Ardía un inmenso e indescriptible fuego como una tea bien embreada que se quemara permanentemente, y sobre el fuego y junto a él había una cubierta no muy alta a modo de campana de la que escurrían llamas como si fueran chorros de agua. De aquel fuego salía un mar de pez desbordante

---

65. Los términos que emplea Bonelo pertenecen al léxico ascético tan en boga en medios monásticos: *acedia,* en estos ambientes, vale 'negligencia, fallo' con referencia a la estabilidad mental y física del monje, y representa la peculiar debilidad que lleva a dudar del sentido y valor de los sacrificios y penitencias hechas (cf. Casiano de Marsella, Instrucciones 10,2,1). Por otra parte, de tiempo atrás, la *uagatio* describía el comportamiento de seudomonjes que no se sometían a fijarse en un lugar, con los riesgos espirituales de esta inseguridad.

pristinum egrediens deserui habitaculum. Hinc demum factus in excessu mentis atque iterum in extasi raptus ab angelo maligno et precipitatus sum in abissum, in quo non erat putei introitus sed sicut pinnaculum aut abscisa terra deorsum. Et quum in primo impetu descendissem sicut lapis dimissus in profundum per inmensum spatium, pede inherente in modici gradi retinaculo in eiusdem procerrimo parietis latere resteti. Et dum ibidem paululum reanimarem, facta est uox dicentis: "Vadat". Et iterum precipitatus descendi plus prolixum spatium; et resteti secundo in ampliori aliquantulum grado. Ibi inueni quendam pauperem, et statim cognoui quia dudum uenerat ad predicta retrusione mea infirmus atque mendicans, et tenui eum aput me multos dies, et per ministrantibus mici seruiens illi de ipsa substantiola que per bonis hominibus nobis pietas domini ministrabat, refici animam eius fame conlapsam quousque ad pristinam rediret salutem. Ipse rogauit pro me illos iniquos et crudeles exequutores qui me ducebant ut mici uel modicum spatium ibidem largirentur. Et dum me parumper animarem, iterum audita est uox clamantis: "Vadat, uadat". Et tertio precipitatus descendi dupla proceritate altitudinis quousque peruenirem in profundum inferni, et sic perduxerunt me ante conspectum impiissimi diaboli. Erat autem terribilis et metuendus fortissimis uinctus catenis, et in capite huius auis ferrea in similitudinem corui sedebat, in qua summitas illius catenarum herebat".

De inmensitate autem penarum quantum ualuero recordare intimabo ut ille dicebat: "Ardebat autem inmensus et inenarrabilis ignis uelut pinguissima ardens teda, et super ignem illum uicinum erat et non satis altum tegimen in similitudine eramenti in quo exundans flamma inpingebat. Ex illo namque igne exiebat inundans

---

66. La frase es la misma que para describir el abismo del infierno se ha usado en la primera revelación. Se debe, por tanto, al propio Valerio a pesar de que se presenta el conjunto como debido a la narración personal hecha por Bonelo.

67. Como lugar donde quedarse sin llegar a caer en las penas más fuertes. El mendigo no comprende que Baldario no ha sido condenado al infierno, sino llevado allí maravillosamente para que el testimonio de lo que había visto le sirviera a él mismo y a otros. No se trata de un deseo de intercesión.

que ocupaba el inmenso campo, que hirviendo hacía olas con un cruel y espantoso burbujeo.

Mientras estaba de pie en presencia de aquel atroz juez, llegaron de repente tres ángeles malísimos: uno de ellos era un gigante enorme; el segundo un poco más pequeño le llegaba hasta los hombros; el tercero mucho más chico hasta la mitad de su cuerpo. Los dos primeros ofrecieron al diablo dos almas de pecadores; el pequeño, en cambio, no le presentó nada, con lo que el diablo lo increpó violentísimamente; y ordenó a los que le habían traido las almas que las arrojasen en aquel inexorable fuego; y así lo hicieron.

Luego me condujeron todavía más abajo, al borde del mar de fuego, y me mostraron la parte inferior del pozo del abismo, que es la más grave y la más dura de todas las penas. Mientras lleno de terror no me atrevía siquiera a mirar dentro de él[68], surgieron muchos arqueros y empezaron a asaetearme. Mas sus saetas las sentía como gotas de agua fría[69]. Y mientras les resistía haciendo la señal de la cruz en torno de mí, vino alguien que me arrancó de su inicuo dominio y me restituyó a la luz de nuestro mundo[70]".

Después de contarme todo esto aún me dijo: "Quiero hacerme una celda tan reducida que sólo tenga el tamaño de mi cuerpo en una y otra dirección, porque me da mucho miedo caer nuevamente en tan terrible castigo". Y yo le dije: "Empieza de tal manera que puedas llegar por tus propios medios a la perfección sin caer en desesperanza; porque está escrito: 'Más vale no iniciar un buen propósito que llevarlo a un final lamentable'[71]".

Por eso Bonelo se marchó a la ciudad de León y se encerró[72] junto al sepulcro de los Santos Mártires[73]; y allí persevera hasta hoy.

---

68. Sigo la lectura de CA, pues T escribe *perterritus inspicerem,* lectura que da un sentido menos preciso y de menor impacto.

69. El texto, algo confuso, parece recordar a la vez Salmo 10, 3, en que los pecadores atacan en la oscuridad con sus flechas a los rectos de corazón, y la petición del rico en el infierno para que Lázaro lo refrescase con unas gotas de agua (Lucas 16, 24).

70. Todo el pasaje resulta de nuevo ser un eco de la Pasión de Julián ya citada (Fábrega, 135-136): *ducebar a nescioquibus eziopibus quorum status erat ut gigantum... hii me letantes ducebant ad infernum et iam quum prope os putei abissi essem... audita est uox de throno dei dicens... auferentes me de dominatione impiorum huic luci reddiderunt.*

71. No he logrado identificar esta cita literal, tomada probablemente de alguno de los textos, tan en uso en medios monásticos, de Vidas de Padres del Desierto. Parece, en efecto, un apotegma de este tipo.

72. Escribo *retrusitque* con CA; T, acaso aceptablemente, escribe sólo *retrusit.*

piceus maris qui inmensum occupabat pagum, quod ebulliens crudeli ac dirissimo feruore fluctuabat.

Quum autem adstarem in conspectu illius atrocissimi iudicis, subito aduenerunt tres angeli iniquissimi: unus ex illis erat inmanissimus gigans; ille secundus subminor usque ad humeros eius; ille tertius pusillus usque ad medium. Illi autem duo obtulerunt duas animas peccatorum, ille uero exiguus nicil exibuit, unde uehementissime increpauit eum; et precepit illis qui illas animas adduxerant ut eas in illo dirissimo igne proicerent, et ita fecerunt.

Posthec autem perduxerunt me inferius iuxta illum marem igneum et ostenderunt mici inferiorem puteum abissi, qui est grauior atque crudelior omnium penarum. Quum autem pauore perterritus non auderem intus inspicere, insurrexerunt multi arcistres et ceperunt me sagittare: sagittas uero eorum quasi guttas aque frigide sentiebam. Et quum signaculo crucis resisterem illis in circuitum, uenit qui me abstulit de iniqua eorum dominatione et huic superne luci restituit".

Postquam hec cuncta retulit, dicebat: "Volo mici talem facere retrusionem que solum meum habeat statum amplitudinis utraque parte, quia ualde timeo ne in tam pessima ruina ultra incidam". Et ego dixi illi: "Ipsum sume initium quem usque in finem sine disperationis discrimine libere perducas ad perfectionem; scriptum est enim: Potius est bonum non inquoare propositum quam eum perducere ad detestabile terminum".

Hic ergo perrexit ad Legionem ciuitatem, retrusitque se iterum ad corpora sanctorum martyrum, et usque hodie ibidem perseuerat.

---

73. Véase sobre esto arriba, p. 37-38.

UNA REVELACION DEL CIELO

Cuando tiempo atrás el bienaventurado Fructuoso de santa memoria, en el comienzo de su provechosa conversión, hacía vida eremítica en las fragosidades y vastas soledades del retiro en que habitamos por diferentes riscos, cuevas y quebradas de estos altos montes, viviendo al modo de los monjes orientales con toda clase de privaciones y santos ejercicios, brilló tan admirable por los gloriosos prodigios de sus virtudes que fácilmente se equiparó a los antiguos padres de la Tebaida[74].

En aquellos tiempos tuvo consigo a un muchachito, diestro en el trabajo de cantería, de nombre Baldario, que le construyó un camino en piedra por antros situados en lugares inaccesibles, lo que he sabido cuando me lo contó en detalle, porque, como tú sabes mejor que yo[75], todavía vive, aunque con edad avanzada.

Hace pocos días que este anciano en persona, azorado y con una gran llorera que alternaba con muestras de espanto, me contó este suceso maravilloso que tengo sumo interés en comunicarte, milagro que[76] Dios omnipotente quiso realizar por medio de nuestro personaje para nuestra edificación dentro de este mismo año.

"Mientras yo —me dijo— yacía inconsciente aquejado de grave enfermedad, pasada la noche, al iniciarse el amanecer de un nuevo día[77], mi alma salió de mi cuerpo y fue recogida por tres palomas brillantísimas, de las cuales una llevaba sobre su cabeza el signo de la cruz de Cristo[78]. Después de arrebatarme a toda velocidad, penetramos en lo más alto del cielo, cogiendo en dirección al oriente; con las primeras luces del alba llegamos más arriba de las estrellas del cielo.

Pues bien, allí me condujeron a un elevado monte de admirable belleza, que estaba cubierto por una multitud de innumerables ancianos vestidos de blanco[79], y guiándome entre ellos me llevaron a

74. Se refiere, naturalmente, a la conocida región de Egipto en el curso medio del Nilo (al Oeste, cerca de Karnak y Luxor) donde desde el siglo III se produjo una curiosa e importante floración de anacoretas y monjes. En Occidente adquirió este tipo de monacato un inmenso prestigio, que hizo de él modelo ideal permanente hasta los siglos VIII-IX. Lo habían puesto de moda, en buena parte, las obras de Casiano de Marsella y el ejemplo que se desprendía de las Vidas de san Antonio abad, san Hilarión y san Paulo, entre otros; todos estos textos gozaron de enorme difusión en la Península.

75. La frase, que va dirigida, y por tanto el texto entero, al abad Donadeo (véase p. 45), parece inspirada en Gregorio Magno, Diálogos 4,12,1, y otros pasajes más.

76. He amplificado así la traducción por doble motivo: para hacer más comprensible el pasaje, y para mostrar de alguna manera el interés de la doble forma que se atribuye, consecutivamente, a *mi-*

DE CELESTE REVELATIONE

Dum olim sancte memorie beatissimus Fructuosus in exordio sue almifice conuersionis per huius nostre quohabitationis eremi recessus uastasque solitudines per diuersis rupibus, speluncis atque alpium conuallibus eremiticam duceret uitam, ad instarque orientalium monacorum in omni abstinentia et sancta exercitia degens, ita gloriosis uirtutum prodigiis perfectus emicuit ut antiquis Thebeis patribus se facile quoequaret.

In illis uero temporibus habuit secum quendam puerulum, lapidum in structura peritum, nomine Baldari, qui illi per antra que inaccessibilibus erat locis posita uiam ex lapidibus construebat, quod eodem mihi ad singula referente cognoui, quia usque hodie iam in senile deget aetate, quod ipse melius nosti.

Ante hos paucos dies hunc quem tibi nunc loqui desidero ipse tremens atque cum nimio stupore fluctuante singulto mihi enarrauit miraculum quod per eum pro nostra edificatione omnipotens deus modo intra presentis anni iussit demonstrare curriculo.

"Quum autem —inquit— graue egritudine oppressus iacerem exanimis, pretereunte noctis spatio exurgente lucis crepusculo, anima mea egressa est e corpore, suscepta est a tribus splendidissimis columbis, ex quibus una super caput Christi gestabat uexillum. Quumque me rapuissent in omni uelocitate, altitudinem eris penetrabimus partem orientis occupantes; primo diluculo super astra celi peruenimus.

Ibi scilicet induxerunt me in excelsum mire pulcritudinis montem, qui innumerabilium candidatorum erat coopertus caterua seniorum, inter quos deducentes perduxerunt me ante conspectum

---

raculum, primero como masculino *(hunc quem... loqui desidero... narrauit miraculum),* y luego como neutro *(quod).* Las pequeñas variantes de los manuscritos CA no son relevantes.

77. Nótese, comparando este dato con el episodio final, cómo la visión dura de hecho unas dos o tres horas, frente al tiempo requerido para desarrollar toda la escena celeste. Se trata de una compresión del tiempo inversa a la que encontraremos en el cap. IV.

78. Como signo distintivo puede señalarse así que representa un ángel; pero podía igualmente designar un elegido de Dios que gozase ya de la visión beatífica que, por reflejo, daba a las palomas ese resplandor que las caracteriza.

79. Cfr. Apocalipsis 7,9-17.

la presencia de la majestad del Señor. Mientras sorprendido y admirado lo veía presidiendo en el trono de su gloria y con una muchedumbre incontable rodeándolo, pregunté: "¿Quién es ese tan poderoso que solo en medio de tantos ejércitos de potestades[80] está sentado?" Y me dijeron: "Ese es nuestro Señor Jesucristo".

Con indecible sorpresa me quedé admirando tanta gloria de inefable e inmensa belleza, en comparación de la cual no puedo pensar ni logro expresar nada semejante porque es inestimable. Entonces dijo de pronto el Señor a los que me habían presentado a él: "Devolvedlo a su cuerpo porque todavía no está completo su tiempo[81]".

Cuando estaban a punto de traerme de vuelta, les dice el Señor: "Esperad un momento, porque el sol está subiendo, hasta que pase, no sea que los rayos del sol lo abrasen[82]". En cuanto nos paramos, he aquí que ya subía el sol desde el oriente por debajo de nosotros corriendo a toda velocidad; lanzaba sus rayos brillando con fulgor de fuego y reluciendo con inmenso esplendor, y la prieta redondez de su enorme disco era incomparable. Ante él, precediéndolo, iba una ave roja de enormes dimensiones y cuya parte de atrás estaba ennegrecida con un color oscuro; mediante el frecuente y repetido batir de sus alas templaba el calor sofocante del sol con el aire que removía en fragor crepitante; con alegre rapidez se acercó a nosotros y nos dejó atrás. Después de que desapareció esta terrible visión, comenzamos a bajar, y a ver con toda la atención de la mente el mundo entero, con la variada forma de sus mares y ríos, ataviado con las murallas de las ciudades y las iglesias y las escarpaduras de los montes y las diferentes construcciones, y lleno de hombres y naciones diferentes.

Mientras fijaba largamente en este espectáculo mi mirada, descendiendo de súbito volví a mi cuerpo; abrí los ojos, y librando de su duelo a los presentes, éstos alcanzaron el gozo del consuelo".

---

80. El sentido es claro, pero los detalles concretos resultan oscuros. Parece que podría referirse a las potestades como ángeles; pero esta clase, según la doctrina tradicional, tiene como misión someter a los poderes adversos, manteniendo bajo su control la maldad de los espíritus malignos (Gregorio Magno, Homilías al Evangelio 2,34,10; cf. Isidoro, Etimologías 7,5,18). Como esta interpretación no encaja aquí, parece que habremos de pensar mejor en el sentido de "dignatarios, altos personajes", aunque es evidente que de una u otra manera se engloba también a los ángeles, sin distinción de jerarquías (cf. Apocalipsis 4,2; 5,11).

magestatis domini. Dum autem stupens et admirans cernerem eum in throno glorie sue presidentem et innumerabile multitudine circumstante, interrogaui: "Quis est iste tam potens qui solus inter tanta agmina potestatum sedet?" Et dixerunt: "Ipse est dominus noster Ihesus Christus".

Dum autem insolito stupore mirarem tantam ineffabilis et inmense pulcritudinis gloriam, cuius similitudinem nec possum cogitare nec ualeo enarrare quia inestimabilis est, posthec igitur dixit dominus illis qui me exibuerant: "Reducite eum ad corpus suum, quia nondum conpletum est tempus eius".

Quum autem me reducerent, ait illis dominus: "Sustinete modicum quia sol ascendet donec pertranseat, ne eum radia solis exestuent". Dum autem sustineremus, ecce ascendebat sol ab oriente sub nos summa uelocitate percurrens; ignifero fulgore rutilans atque coruscans inmenso candore radiabat, cuius inmanis giri glomerata rotunditas inconparabilis erat. Ante ipsum autem precedens ingenti magnitudine auis rufa et desuper posteriora eius fusco colore fuscata sepe reuoluto alarum remigio crepitante fragore inpulso ere temperabat exestuantem eiusdem solis ardorem, qui alacri uelocitate properans preteriit. Post cuius terribilis uisionis abscessu cepimus remeare deorsum, atque toto mentis obtutu uniuersum conspicere mundum, maria et flumina uariatum urbiumque meniis, eclesiis, montium rupibus atque diuersis edificiis summo decore faleratum, hominibus diuersisque nationibus refertum.

Dum diutius adtenderem, descendens subito, reuertens in corpore, aperui oculos, et presentibus auferens luctum adepti sunt consolationis gaudium".

---

81. Se trata, por tanto, más de una visión apocalíptica del juicio que de una visita al paraíso. Sobre la razón invocada para decidir el retorno del alma de Baltario a su cuerpo, véase Gregorio Magno, Diálogos 4,49,6.

82. No juzgada todavía el alma carece del rasgo de impasibilidad física, por lo que no se hallaría en condiciones de soportar el calor abrasador del sol. Recuérdese a este respecto el antiguo mito de Icaro, cuyas alas de cera se derritieron en la cercanía del sol, precipitándose de forma trágica a la tierra.

II

LAS VISIONES DE LA REINA GODO

Alma beata entre ángeles. Capitel del Pórtico de la Gloria en el reverso de la fachada del Obradoiro, Catedral de Santiago.
(Foto S. Moralejo).

Condenado precipitado al infierno en la puerta Sur de la Iglesia de Portomarín, Lugo. (Foto R. Yzquierdo Perrín).

EL RECUERDO de un rey Sancho, venerado y piadoso, y quizás la memoria del amor que por él sintió su esposa, una noble gallega, están probablemente en la base de la curiosa leyenda que resumimos. La reina Godo recibe por dos veces la visita de su marido difunto: en la primera, éste le suplica que continúe ofreciendo los sufragios que hacía por él; en la segunda, se le presenta ya en el cielo. Pero antes de considerar de cerca la leyenda tendremos que aludir sumariamente a algunos de los problemas que su forma historiográfica plantea.

a) La verdadera historia de Sancho Ordóñez de Galicia

Curiosa sobremanera es la auténtica historia del rey Sancho Ordóñez de Galicia. A la muerte de Ordoño II, rey de León, sus hijos que aspiraban a repartirse el reino según unos principios hereditarios que estaban empezando a asentarse, vinieron a quedar desplazados, a pesar de su rápida actuación, por su tío Fruela, que se hizo cargo durante unos meses del poder. Desaparecido Fruela, se reanudó la lucha entre los hijos de Ordoño y sus primos, los hijos de Fruela. En medio de esas tensiones, acaso con el apoyo de sus muchos amigos gallegos y de los parientes de su mujer Godo Núñez, a principios de 926, Sancho Ordóñez logra alzarse con el reino de Galicia. En las serias luchas que por el trono leonés tuvieron lugar por estos años, Sancho parece haber disfrutado de una cierta tranquilidad, favorecida por sus excelentes relaciones con los otros hijos del fallecido rey Ordoño, y por la ayuda y soporte de los propios gallegos. Fue ungido rey de Galicia en Santiago por el obispo Hermenegildo. Dedicó, junto con su esposa, mucha atención a la reconstrucción de iglesias y dotación de monasterios. Murió en el verano de 929. Es probable que fuera enterrado en Castrelo de Miño (cerca de Ribadavia, Orense), y que allí se conservara durante algún tiempo su sepultura. Desde luego, lo que es hecho probado es que Doña Godo profesó religiosa en este monasterio orensano.

Un cuarto de siglo más tarde, el rey de León Sancho I el Craso lleva a cabo una expedición de castigo por tierras del Duero para reducir a algu-

nos levantiscos nobles gallegos que se resistían a entregarle los tributos que recaudaban. Precisamente uno de ellos, como se narra en las Historias que estudiamos aquí, quizás Gonzalo Núñez, pariente de la reina Godo, fraguó una intriga contra Sancho, a consecuencia de la cual éste resultó envenenado. A pesar de que tomó medidas para volverse con toda urgencia a León, se murió en el camino, no sabemos dónde, acaso en el monasterio de Castrelo, o en algún punto cercano. Su cuerpo, empero, fué trasladado a Oviedo, y enterrado junto a la sepultura de su padre el rey Ramiro[83].

Esta doble realidad la hizo única un historiador, el autor del Cronicón Iriense, como indicaremos, y confundiendo los datos de los dos Sanchos, escribió como si fueran uno solo. Aunque nos faltan datos precisos para ello, podría admitirse que para esta reducción se operó con elementos convergentes que la favorecerían desde un principio: el olvido en muchas fuentes del reinado de Sancho Ordóñez, frente a la personalidad dura y arriscada de su homónimo Sancho el Craso; la posible relación de uno y otro con la familia de los Núñez, a que hemos aludido por vía de conjetura; y, acaso, una verosímil relación con el monasterio de Castrelo de Miño. Así, sobre la base de simplificaciones y de confusión por aparentes coincidencias, se constituyó nuestra leyenda, en la que entra, a no dudar, un elemento amable y piadoso a la vez con la descripción de la intervención de la reina Godo. Después de muerto su marido en 929, se retira al monasterio de Castrelo de Miño, del que llega a ser superiora en 947; todavía residía allí en 964.

Pero prestemos atención a las fuentes de nuestra anécdota y a la calidad y comportamiento de las Historias en que figura.

b) El Cronicón Iriense, responsable de la leyenda

La narración del hecho maravilloso que nos va a ocupar, y la confusión de reinados, aparece por vez primera en el Cronicón Iriense[84], curiosa

83. Este problema histórico tenía que ser planteado porque está, segun pienso, en la base de la leyenda tal como la recogen las historias; sobre él puede verse, de manera general, Flórez, *España Sagrada,* 19, Madrid 1765, 126-135; y en estudio fundamental y por el momento definitivo, E. Sáez, "Notas y documentos sobre Sancho Ordóñez, rey de Galicia", *Cuadernos de Historia de España,* 11 (1949) 25-104.

84. M. R. García Alvarez, "El Cronicón Iriense", *Memorial histórico español,* 50, Madrid 1963, 1-240. Antes había sido publicado entre otros por H. Flórez, *España Sagrada,* 20, Madrid 1767 (2ª ed., 1791), 598-608. Una traducción de esta versión fue hecha por el médico de Negreira Pedro Rodríguez, en *Galicia Diplomática,* 1(1883) 358-364.

narración histórica que podemos considerar preparada en el último tercio del siglo XI, acaso en los postreros años de este siglo. Intentaba ser, a juzgar por lo que conocemos, una historia de la reciente sede iriense-compostelana, combinando el sistema tradicional de un episcopologio provisto de noticias más o menos desarrolladas sobre algunos de los obispos mencionados, con curiosas informaciones sobre los reyes leoneses. Desigual e incompleta, pues acaba con un informe sobre Vermudo II de León, a quien deja entronizado en 985 con la intervención de Almanzor, esta obra, en general despreciada o al menos mirada con recelo, merecería más atención por su contenido, pero sobre todo por su trasfondo e intencionalidad, aún no del todo desentrañados[85].

El Cronicón es obra de un escritor preocupado por la sede de Iria y por el más preciado tesoro de ésta, lo que el narrador suele llamar "Lugar Santo", esto es, Compostela como sepultura del apóstol Santiago. Hemos, pues, de tenerlo por un personaje especialmente vinculado con los ambientes compostelanos. En efecto, frente a lo que se podría temer si tuviera preocupación por la iglesia de Iria como tal, en su época ya anulada por Santiago, el autor no sólo no descubre ningun resentimiento contra Compostela, sino al contrario. Aparte su entusiasmo apenas contenido por el hecho jacobeo, aquí y allá se dejan ver además no pocas muestras de una especial devoción y preocupación por san Rosendo y su ambiente, en juego con el constante aprecio mostrado por todo cuanto se refiere a la vida monástica, bien alabando de manera singular a los ilustres personajes en ella formados, bien por la satisfacción con que menciona ciertas construcciones monacales.

No se ha logrado hasta el momento descubrir más de la personalidad responsable de esta reducida narración: se trata ciertamente de un clérigo, mejor de un monje, bastante bien informado porque sigue variadas fuentes, y capaz de elaborar sus frases con una soltura infrecuente por estos pagos hasta que cambia el tono la Historia Compostelana.

Me parece que nuestro Cronicón Iriense y esa Historia emanan de un mismo ambiente espiritual compostelano, marcado por el orgullo de la pujanza adquirida por la antigua sede de Iria después de transformada en sede jacobea, transformación que aquí, por cierto, se presenta como tan

85. Ahora A. Isla Frez, "Ensayo de historiografía medieval. El Cronicón Iriense", en *La España Medieval, IV. Estudios dedicados al Prof. D. Angel Ferrari Núñez*, Madrid 1984, 413-431, retrasa hasta los entornos de 1120 la composición del Cronicón, y lo marca como destinado a propagar el contexto reformador de la Iglesia por aquellos decenios. Son interesantes algunas de las conexiones ideológicas que establece con autores ultrapirenaicos, que revelan un ambiente general de claras tendencias rigoristas; pero sus comprobaciones no constituyen indicios cronológicos seguros.

natural que desde la noticia del descubrimiento del sepulcro del apóstol, comienza el autor a numerar los obispos de nuevo como obispos compostelanos. A partir de este dato acaso cabría sospechar que el autor estuviera de una u otra manera relacionado con los promotores del traslado canónico de la sede de Iria a Compostela, acontecimiento que tuvo lugar a fines de 1095 en virtud de la bula *Veterum synodalium,* promulgada por Urbano II. No era, pues, con gran seguridad, un iriense.

¿Cuál puede ser considerado el motivo profundo que llevó al autor a componer este Cronicón y luego dejarlo trunco? Por supuesto que la exaltación de la sede apostólica. Quizás la perspectiva adoptada al fin no pareció suficiente en los momentos de entusiasmo compostelano que marcan los últimos decenios del siglo XI[86]. Así se explicaría, a pesar de llamativas coincidencias, que se partiera de un plan y acaso de unos materiales bastante diferentes de los que serían tenidos en cuenta cuando Gelmírez ordena la redacción de la Historia Compostelana, de que nos ocuparemos páginas adelante. Arrancar para la mayor gloria de Compostela de la historia detallada de Iria no siempre proporcionaba la debida perspectiva al hecho de Santiago. Y todavía peor si, como le sucede a nuestro autor, su exposición peca por querer combinar, como he señalado, episcopologio, historia de la sede e historia de la monarquía, en un conjunto desequilibrado y desnortado.

Uno de los rasgos más ponderados de la Crónica consiste en su tendencia a aceptar, y recoger, leyendas y hechos sorprendentes de toda clase tanto en relación con los obispos irienses como con otros personajes, e incluso con lugares. Su espiritualidad, de tintes monásticos fervorosos, se nota en su actitud crítica respecto a varios obispos en cuyo comportamiento predominaba el sentido secular sobre la acción pastoral y la vida intachable; por el contrario, muestra una como obsesión por justificar y ensalzar a los de recto proceder, entre los que destacan san Rosendo, y Pedro de Mezonzo. En este mismo sentido es de tener en cuenta que la actuación del rey Sancho I, apoyando primero a Sisnando II y deponiéndolo

86. Me permito recordar al lector que en estos decenios se echan los verdaderos fundamentos de la grandeza compostelana; el ambiente está todavía por estudiar y reconstruir, oscurecido como se encuentra desde el siglo XII por la gloria y acción de Gelmírez. Pero es en este fin del siglo XI, acaso desde mediada la centuria, cuando surgen movimientos trascendentales: asentamiento de la teoría de la sede apostólica (testigo el Pseudo-Turpín), movimientos por el nuevo emplazamiento de la sede de Iria (que lograrán la promulgación de la bula de Urbano II), construcción de la nueva iglesia de Santiago, la actual basílica (una de las más originales y espaciosas de la época), luchas por el Primado hispánico (consecuencia de la sede apostólica), entre otros.

luego a la vista de su actuación poco piadosa en beneficio de san Rosendo, parece merecerle toda consideración. Justamente en este cuadro se inserta la anécdota que ofrecemos[87].

c) Contenido y sentidos de la leyenda

Dos visiones similares, pero muy distintas, tienen lugar en Castrelo de Miño, ante la reina. En la primera visión, que podríamos denominar del castigo, el rey va atado con cadenas y escoltado por dos demonios, sin que se nos diga qué aspecto personal ostenta. En la otra visión, de liberación, Sancho se muestra vestido de blanco, el conocido color apocalíptico de los bienaventurados, y cubierto por una pelliza que la reina había ofrendado en sufragio del difunto a un indeterminado personaje, del que solamente se nos indica que era un presbítero afecto al propio monasterio de Castrelo.

En las visiones se plantea un problema inmediato y una tesis de fondo. Aquél consiste en el interés de la reina por averiguar cuál es la situación y destino del alma de su esposo tras la muerte corporal. Se explica en parte por el carácter piadoso de Doña Godo, que la lleva a hacer vida religiosa, y por el amor que sentía por su marido, muerto el cual se retira del mundo. La tesis de fondo suscita la cuestión de cuál es el valor de las oraciones, penitencias y actos de piedad, singularmente el de las ofrendas materiales hechas como sufragio por los muertos. Al lado de estos dos temas, y como corolario de los mismos, se intuye que interesa averiguar la equivalencia del tiempo terrenal con la duración fuera del tiempo de las penas y castigos ultraterrenos.

Nos importa subrayar el profundo sentido escatológico, en la dirección apuntada, de los términos con que el rey anima a su viuda a proseguir en los sufragios por su alma. Sus escuetas palabras hacen ver que el alma del rey se aprovecha de sus preces; por ello ruega a Doña Godo que siga haciéndolas.

El número de cuarenta días en que ella persevera en la oración antes de obtener la remisión de las penas del rey tiene innegable valor simbólico:

87. El episodio ha sido registrado, probablemente por el carácter mismo de la leyenda, por el escritor que elaboró la llamada *Crónica de Santa María de Iria,* versión gallega de la segunda mitad del siglo XV de una serie de noticias tomadas de distintas fuentes, especialmente del *Cronicón Iriense,* combinadas de forma pintoresca con leyendas e informaciones de diversas épocas, todo lo cual da lugar a un texto abigarrado y heterogéneo en que se embarulla la narración y se producen confusiones y malas interpretaciones. A partir de un manuscrito del XV, que atribuye la obrita a Ruy Chacín, fue editada por J. Carro García, *Corónica de Santa María de Iria (Códice gallego del siglo XV).* Santiago 1951; la versión de nuestro texto en p. 58-59.

recuerdan la cuarentena penitencial de Cristo, y la Cuaresma estatuida desde los tiempos más remotos en la Iglesia. Este valor simbólico se nota más dado que las dos apariciones tienen lugar en dos sábados, como se nos dice expresamente. No es, pues, de cuarenta días, sino de seis semanas el intervalo entre ellas: en la identificación de estos períodos coincide con lo que pasó originariamente con la Cuaresma, y deja entrever que se está haciendo un paralelo con aquella. Por lo que hace a que las apariciones tengan lugar en dos sábados, acaso por la tarde, no andaríamos quizá descaminados al pensar que podría ser una huella tardía de la vieja creencia de la piedad cristiana, heredera de una tradición judía semejante, de que un día de la semana se producía un descanso o pausa en los castigos infernales[88].

Tenemos que suponer que se busca también imbuir en los oyentes de la leyenda una demostración viva del valor de las ofrendas materiales, y de las oraciones y penitencias privadas, para obtener el perdón final del muerto, además, por supuesto, de las virtudes liberadoras de la oración oficial de la comunidad cristiana. En efecto, ofrendada como sufragio, la pelliza llega con su materialidad intacta al mundo del Más Allá; basta a hacerlo ver así el que se presente al rey en la segunda visión cubierto por ella. Y que no se trata de pura imaginación de Godo lo prueba la leyenda porque la reina logra arrancarle un jirón, llevarlo al monasterio y verificar allí, en presencia de los monjes, cómo faltaba un trozo en la pelliza que justamente cuadraba con el que se había quedado en las manos de la reina cuando había intentado en vano abrazar la aparición.

En otro orden de cosas, puede verse cómo no aparece de manera distinta y bien delimitada el concepto de purgatorio, que hay que dar por supuesto; hay penas temporales, hay demonios que castigan, pero Sancho, liberado, habla con la reina sobre el cielo y el infierno; y nada más.

Desde el punto de vista literario, como quizá también en el folclórico, la historieta de la reina Godo tiene más interés todavía que en su sentido escatológico. Los rasgos populares de la misma se descubren en el papel desempeñado por la reina, con el recuerdo de su profesión y vida religiosa, que la hacían apta para recibir el mensaje; y la vinculación con el envenenamiento, que se da a entender como merecido, razón quizás de

88. En ambientes cristianos tendió esta mitigación periódica de las penas a situarse en Cuaresma, y en los domingos; abundan leyendas en que se menciona o se supone este descanso desde el sábado por la tarde hasta el lunes por la mañana. Sobre estas tradiciones de ambiente popular, véase la noticia de M. Erbetta, *Gli Apocrifi*... cit. p. 10 n. 4, 377-378, a propósito de Apocalipsis de Pablo, 44.

que Godo, al contrario de lo que sucedió en la realidad, se sintiera inquieta por la suerte eterna de Sancho. Esta preocupación marca una línea de arranque porque supone un amor apasionado en Godo, que la hace renunciar al mundo a la muerte del rey. La evocación sutil de este rasgo de amor proporciona el punto dramático requerido para llegar a un nudo, constituido por las propias visiones. De ellas se arranca, nuevamente en función del amor de Godo, al dejarnos ver la anécdota cómo la buena reina intenta abrazar a su marido ya en el cielo. El toque pintoresco, y a la vez tránsito ingenioso, que nos lleva al desenlace trágico, es ahora el episodio del fragmento de la pelliza. El amor de la reina, que por un momento tendía a presentarse como capaz de recuperar a Sancho (lo que logra en el aspecto escatológico), queda frustrado porque la imposibilidad de abrazar a su marido confirma a la reina la definitiva e irremediable ausencia y pérdida de su marido. Dejando de lado la configuración actual de la anécdota, vestida de ropaje eclesiástico y con las cuestiones a que hemos aludido, descubrimos en nuestra historia muchos detalles de historias de amor frustrado: amor apasionado más allá de la muerte, veneno, presencia incluso física del amado en el recuerdo de la heroína, esperanza de recuperación y definitiva pérdida final.

Aunque es lástima que no tengamos muchas más huellas de creaciones populares de este género y tiempo en Galicia, basta lo conservado para apreciarlas en su justa medida. La reelaboración eclesiástica de la visión opera, en cambio, con los temas escatológicos que hemos mencionado. En fin, curiosa e interesante leyenda ésta que nos acerca al verdadero sentir de la época en que fue elaborada.

Pero, ¿a qué tiempo debemos remontarla? Ni por su tono ni por sus supuestos es anterior como tal al siglo XI. Es verdad que no sería argumento en contra de una creación ya en el último tercio del siglo X el hecho de la todavía reciente muerte de Sancho el Craso; pero ya que no sería imposible, sí se haría más difícil la confusión en fecha tan cercana. Y no olvidemos que un momento importante de esta historia es el envenenamiento del rey. Por otro lado, estaba ya bien constituida a finales del siglo XI cuando la recoge y presenta el autor de la Crónica Iriense. De aquí podemos concluir con bastante verosimilitud que es en la primera mitad del siglo XI cuando la leyenda se consolida: muerta Godo, conservado el recuerdo de su vida en el monasterio, muerto violentamente el rey Sancho el Craso, se encontraban ya a disposición los elementos esenciales para que la leyenda surgiera. Y surgió en Castrelo de Miño.

d) La historieta en la Crónica Najerense

Esta narración en su origen sería una leyenda local que acertó a conocer el autor del Cronicón Iriense, que escribe en Galicia y con contactos monásticos ciertos. Pero una prueba indudable de la curiosidad despertada por la anécdota misma la tenemos en el hecho de que haya sido incorporada del Cronicón Iriense en otra fuente posterior, compuesta quizás hacia fines del mismo siglo XII, a la que su editor, Cirot, denominó "Crónica Leonesa", y Menéndez Pidal rebautizó con el nombre de "Crónica Najerense"[89]. En esta Crónica se introducen pequeños nuevos detalles que confirman las lecturas del Iriense, al que se sigue totalmente, y se muestra de manera nítida cuán apropiados y valiosos se estimaban esos sucesos maravillosos, de un lado como prueba de modos de ver muy apreciados por la piedad popular y de otro como enseñanza y ejemplo para los lectores.

e) Contrastes con la narración de Sampiro

Afortunadamente estamos en condiciones de atribuir el relieve que merece a esta anécdota guardada por el Cronicón Iriense. Pues podemos hacer una comparación con la narración que de las mismas circunstancias de la muerte del rey Sancho hace otra Historia, compuesta en ambiente de la corte de León medio siglo después de la muerte de éste, la de Sampiro, notario y cronista áulico al servicio de los reyes leoneses Vermudo II y Alfonso V, y luego obispo de Astorga entre 1034 y 1042, en que muere. Su historia se conserva en dos recensiones de las que una retocada fuertemente por Pelayo, obispo de Oviedo (+ 1153), y otra inserta en la Historia Silense. Una y otra, como camino para reconstruir la crónica de Sampiro, que no se ha trasmitido como pieza independiente, fueron estudiadas y editadas en una monografía muy meritoria del insigne historiador Pérez de Urbel[90].

En lo que toca a la descripción del reinado de Sancho I de León, las diferencias entre una y otra recensión son mínimas; podemos aceptar así que cuanto en ellas se nos dice representa lo que se sabía en León en el primer cuarto del siglo XI sobre aquel monarca y sus acciones. En Sampiro no hay confusión alguna con el rey Sancho de Galicia, al que no se presta atención: de los precisos datos que ofrece el cronista se deduce que el envenenamiento fue la causa de la muerte del rey leonés en 966. Merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que en Sampiro la fruta envene-

89. G. Cirot, "Une Chronique léonaise inédite", *Bulletin Hispanique,* 11 (1909) 259-282; "La Chronique Léonaise", ibid., 13 (1911) 133-156, 381-439.

90. *Sampiro. Su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X,* Madrid 1952.

nada es una manzana y no una pera como en la narración, para estos sucesos paralela, del Iriense fielmente seguido por la Najerense.

f) Los textos

Hace veinte años que ha sido editado y estudiado con nuevos cuidados el Cronicón Iriense[91], que se nos ha trasmitido en dos formas ligeramente diferentes, de las cuales una (denominada Complutense, por la procedencia del más importante manuscrito que la acredita, Madrid Biblioteca Nacional, *ms. 1358,* del siglo XII) está marcada, por las varias piezas que la acompañan, como relacionada con Oviedo-Corias, en tanto que la otra (designada Salmanticense por la misma razón, ya que su principal manuscrito, originariamente compostelano, es ahora Salamanca Biblioteca Universitaria, *ms. 2658,* del siglo XIII) se presenta como netamente gallega, más aún, compostelana. Hemos seguido en nuestro texto la versión salmanticense, o mejor compostelana, por entender que desde el punto de vista textual ofrece excelentes garantías de autenticidad (a diferencia de la preferencia por la recensión complutense que para su edición ha mostrado el último editor de este texto).

No hace falta decir que para la Crónica Najerense utilizamos tal cual el paso correspondiente según aparece en la edición de Cirot[92], que se basa en los manuscritos de Madrid Biblioteca de la Real Academia de la Historia, *cód. A 189* y *G. 1,* del siglo XIII.

Para la Crónica de Sampiro utilizamos la edición de Pérez de Urbel[93], que se basa en la comparación entre el texto de Pelayo de Oviedo, que la incorpora e interpola parcialmente, y la Historia Silense, que también la ingiere en su texto. Prescindimos de todas las derivaciones de esta Crónica, que en numerosos pasajes, incluído el que nos interesa aquí, fue incorporada casi siempre literalmente en otras historias posteriores. Servirá, como queda dicho, de punto de referencia para mejor comprender los textos anteriores. A este efecto, llamamos desde ahora la atención sobre la cantidad notable de expresiones idénticas que se descubren en la parte narrativa común de Sampiro y del Iriense; pero también sobre la dificultad que estas semejanzas plantean, porque no puede probarse de manera alguna que haya entre ambas Historias la dependencia o íntima relación que harían sospechar.

91. Edición arriba descrita, p. 66 nota 84.
92. Véase arriba nota 89.
93. También descrita arriba, p. 90.

[EL REY SANCHO]

a) Texto del Cronicón Iriense

El rey Sancho[94] pobló muchas iglesias y villas y castillos[95], hizo muchas guerras y salió vencedor. Pero cuando[96] con los condes de la región de Portugal hubo establecido bajo vínculo de juramento un acuerdo de paz firme[97], un conde llamado Gonzalo[98] entre otros obsequios diversos manjares infectados con una pócima de mortífero veneno los envió traidoramente en una saca para que lo tomara como manjar exquisito. Comida ésta, se dió cuenta de que había ingerido un veneno. Mientras se dirigía a León, muere en el camino y en el monasterio de Castrelo[99], a orillas del Miño, su esposa la reina[100] Doña Godo lo enterró con todos los honores, y allí en compañía de otras monjas se consagró a Dios.

Cuando un sábado la reina hacía oraciones[101] intensas a Dios estando ante el altar, he aquí que el rey Sancho su marido se le presenta atado con dos cadenas y agarrado por dos diablos y le dice: "Me estás ayudando", y luego, "Persevera"[102]. Así lo hizo ella por cuarenta días con ayunos y lágrimas y dando limosnas.

Después de pasados los cuarenta días mientras ella otro sábado rezaba ante el altar, de nuevo su marido bajó[103] ante ella vestido con una túnica blanca y con una pelliza que ella había entregado a cierto sacerdote en sufragio de su alma; y[104] empezó a mostrar su satisfacción porque ya se había librado del poder del demonio, y le contó muchas cosas del paraíso y del infierno[105]. Cuando ella quiso

---

94. Crón. Ir. 10 (p. 117-118 ed. García Alvarez, cit. nota 84).

95. *castella* con el grupo Salmanticense; los otros leen *castellas*.

96. Es evidente que en el texto latino se ha operado una haplografía, toda vez que falta la conjunción *cum*, u otra similar, que introduzca la frase. No me he resuelto, sin embargo, a añadirla, porque pienso que se debe al propio autor la simplificación que le evita escribir *cum cum*.

97. *firme pacis fedus* Salm.; *firmum pacis fedus* los restantes.

98. Como estas Historias sólo mencionan el nombre de Gonzalo sin mayores determinaciones, se duda en identificarlo con Gonzalo Núñez, sobrino de san Rosendo, que gobernaba las tierras al sur del Duero, o con Gonzalo Menéndez, enemigo irreconciliable del único noble que de verdad venía apoyando al rey Sancho el Craso, Rodrigo Velázquez.

99. Castrelo de Miño (Orense) era un monasterio dúplice, cuyo origen no está claro; fue dotado por Ramiro II, cuñado de la reina Godo, en 947.

100. Probablemente superfluo aunque aparece en todos los manuscritos; *domina* lo da sólo el grupo de Salamanca.

101. El editor, que sigue el grupo Complutense, añade con éste *recitaret*, sin duda una glosa, o contaminación con la expresión paralela que viene a continuación.

[DE SANCIO REGE]

a) Ex Chronico Iriensi

Sancius uero rex multas eclesias et uillas et castella populatus est, prelia multa gessit et uictor extitit. Sed cum Portugalensis regionis comitibus sub iuramenti uinculo firme pacis fedus constituit, quidam Gundisaluus consul inter cetera diuersarum epularum fercula pestiferi ueneni pocula infecta pera insumendam escam fraudulenter direxit; qua sumpta uenenum se sumpsisse persensit. Sed cum Legionem tenderet, in uia moritur, et in monasterio de Castrelo uxor sua, domina regina Gudo, in ripa Minei honorifice sepeliuit, ibique cum aliis deouota efficitur.

Sed cum die sabbato assidue deum deprecaretur ante altare stans, ecce Sancius rex uir suus presentatur ei duabus cathenis uinctus et a duobus diabolis tentus, qui dicit ei: "Benefacis", et "Perseuera". Sic fecit ipsa per quadraginta dies in ieiunio et fletu et in elemosinis largiendis.

Et post quadraginta dierum spatium, cum ipsa altero sabbato recitaret stans ante altare, iterum uir suus descendit ante eam uestibus albis indutus et pelle quam cuidam sacerdoti ipsa pro eius anima dederat; et cepit se gloriari quia iam liberatus erat a potestate diabolica, et dixit multa de paradiso et inferno. Sed cum ipsa uoluit

---

102. Corrijo así el texto dado por los editores anteriores (*Benefacis et perseuera)* por entender que se trata de dos observaciones diferentes, que atienden a dos momentos distintos de los sufragios ofrecidos por la reina: uno enjuicia su actuación hasta el momento, y otro incita a prolongarlos, dando de este modo una muestra del valor de la duración de los mismos en el tiempo terrestre.

103. El verbo es altamente significativo: le corresponde con precisión, porque ahora Sancho ya está en el cielo. La cuidada elaboración del relato resulta patente.

104. Omite *et* el grupo Salmanticense.

105. Nótese la aparente imprecisión que supone la narración, en contraste con lo dicho anteriormente. Se menciona el infierno y el poder del demonio, aunque tenía que tratarse de un lugar de espera purgatorio. Para el clérigo que redacta no existen más que estos dos novísimos, mientras que la anécdota, de acuerdo con las exigencias de la piedad popular, piensa en un tercer estado en el que se dan todos los rasgos que tiempo después conformarán el concepto de purgatorio que terminológica y doctrinalmente no se había estabilizado todavía fuera del ámbito piadoso.

abrazarlo y no lo logró, se quedó en las manos con un jirón de la piel. Llevado este trozo al monasterio de San Esteban de Ribas de Sil[106], encontraron que faltaba en la pelliza, que la propia reina había entregado al sacerdote, solo y precisamente el pedazo que ésta llevaba al monasterio. Este prodigio lo vieron con sus propios ojos el abad y todos los monjes del monasterio. Y fue un gran milagro.

106. En Nogueira de Ramuín (Orense). Situado en una comarca en que habían abundado anacoretas y refugios monásticos desde época visigótica, sobre 925 es restaurado por un grupo de monjes encabezados por el célebre abad Franquila, que lo rigió el primero antes de pasar a gobernar el recién creado de Celanova.

eum amplexari et non ualuit, partem pellis tulit; qua delata ad monasterium sancti Stephani de Ripa Sili tantum inuenerunt minus de pelle sacerdotis, que ab ipsa regina ei fuerat data, quantum ipsa detulit ad monasterium, uidente abbate et cunctis monasterii fratribus. Et hoc fuit magnum miraculum.

b) Texto de la Crónica Najerense

Salió[107] el rey Sancho de León y se fue a Galicia, que sometió hasta el río Duero. Al enterarse Gonzalo, conde de la provincia de Portugal, que gobernaba al sur del río, reúne un gran ejército y se llega a las riberas del mismo Duero. Después manda propios y se compromete mediante juramentos[108] a pagar los tributos por la tierra que retenía; y haciendo planes con astucia contra el rey, le envió entre obsequios de diversos manjares una pócima de veneno dentro de una pera. Cuando el rey la gustó, se sintió indispuesto, y en silencio se apresuró a retornar a León. En el camino, a los dos días, perdió la vida[109]. Su mujer, la reina Godo, lo enterró con todo honor en el monasterio de Castelo[110], que está a orillas del Miño, y allí mismo se consagró a Dios en medio de otras monjas. Un sábado ante el altar suplicaba devotamente a Dios rezando el salterio, cuando he aquí que se le presenta su marido el rey Sancho, atado con dos cadenas y agarrado por dos diablos[111]. Le dice: "Lo estás haciendo bien", y "Persevera". Así lo hizo ella durante cuarenta días con ayunos y lágrimas y dando limosnas. Pasados los cuarenta días, mientras otro sábado rezaba también ante el altar, de nuevo se le presentó su marido el rey Sancho, cubierto de blancas vestiduras y con una pelliza que la reina había dado a un sacerdote en sufragio del alma del rey; y se puso a mostrar su alegría porque ya se había librado del poder del diablo, contándole muchos detalles del paraíso y del infierno[112]. Cuando en medio de la charla ella quiso darle un abrazo al ver que se disponía a marcharse, no lo logró, pero se quedó en la mano con un trozo de la pelliza; cuando lo llevó al monasterio de San Esteban de Ribas de Sil se encontró que faltaba en la pelliza del sacerdote tanto trozo como ella llevaba al monasterio. Y esto lo vieron el abad y todos los monjes del monasterio. Este suceso se divulgó por todas partes[113].

---

107. Edición cit. nota 89, 417-428.

108. La traducción se ajusta al sentido, aunque pienso que en la forma dada por la Crónica hay ya una anticipación de la frase siguiente. Pero la frase es antigua, como prueba su presencia también en Sampiro. Las Crónicas castellanas tuvieron ciertas dificultades, no en entender el contexto que es claro, sino en resolver el detalle de las palabras. Merece la pena trascribir algunos de los párrafos que le dedica, con abundante paráfrasis, la Primera Crónica General de España (ed. R. Menéndez Pidal-D. Catalán, Madrid 1977, II, 423): "diz (la estoria) que esse don Gonçalo, omne poderoso, que envio rogar al rey don Sancho quel perdonasse... diz que yuro esse don Gonçalo al rey quel darie siempre sus pechos daquella tierra que tenie, et alli luego ante todas las yentes dell una et dell otra part reconosciol sennorio daquella tierra de la Estremadura de Leon dallend del Duero". Alfonso el Sabio, como

b) Ex Chronico Naierensi dicto

Egressus rex Sanctius Legione uenit Galletiam et domuit eam usque ad flumen Dorii. Quo audito Gundissaluus, comes prouintie Portugalensis, qui dux erat ultra flumen illud, congregato magno exercitu, uenit usque ripam ipsius fluminis. Deinde missis nuntiis, et coniuratione facta ut exsolueret tributum ex ipsa terra quam tenebat, callide aduersus regem cogitans inter cetera diuersarum epularum fercula ueneni potionem illi in piro direxit. Quod dum gustaret, sensit cor suum immutatum, et silenter musitans festinus cepit remeare Legionem. In ipso itinere die tertio uitam finiuit. Quem uxor sua, regina Godo, in monasterio de Castello quod est super ripam Minei honorifice sepeliuit. Ibique cum aliis deo deuota effecta, cum quadam die sabbati psalmodiam recitans deum assidue deprecaretur ante altare stans, ecce rex Sanctius uir suus presentatur ei, duabus catenis uinctus et a duobus diabolis tentus. Qui dicit ei: "Bene facis" et "Perseuera"; sic fecit ipsa per XL dies in ieiunio et fletu helemosinas largiendo. Transactis XL diebus cum ipsa alio sabbato stans ante altare oraret, iterum uir suus rex Sanctius ante eam astitit, indutus albis uestibus et pelle quam ipsa pro eius anima cui dederat sacerdoti, cepitque gloriari quia iam de potestate erat diabolica liberatus, multa de paradiso asserens et inferno. Sed cum ipsa ipsum inter coloquia iam ire parantem uellet amplexari, non ualuit, sed retinuit partem pellis, qua delata ad monasterium sancti Stephani de Ripa Sili tantum inuentum est minus de pelle sacerdotis quantum ipsa detulit ad monasterium uidente abbate et cunctis monasterii fratribus. Quod factum ubique est diuulgatum.

---

otras historias de su época, ponen el enterramiento del rey en San Salvador de Oviedo, y desconocen el episodio de la aparición (véase abajo nota 120).

109. Tanto en el texto latino como en la traducción sigo la lógica corrección de Cirot frente al *unam* que dan los manuscritos.

110. Así los manuscritos de esta Crónica frente a la correcta lectura del Iriense.

111. Los manuscritos escriben *duabus* (por *duobus)* y ponen dos veces *diabolis.* La primera lección está sin duda influenciada por la expresión anterior *duabus catenis.* En la descripción del rey se observa un recuerdo simbólico de las dos cadenas con que estaba atado Pedro en la cárcel (véase Act. 12, 6: *inter duos milites uinctus catenis duabus).*

112. Véase lo dicho arriba, p. 23.

113. Compárese esta valoración final con la del Cronicón Iriense. Lo que para el autor de éste es un milagro, con visión más bien piadosa, para el autor de la Najerense es una leyenda de difusión afortunada.

c) Texto de Sampiro

Saliendo[114] el rey Sancho de[115] León vino a Galicia y la sometió hasta el río Duero[116]. Oido esto, Gonzalo, que era conde al otro lado del río, reuniendo una gran hueste se llegó a orillas del río; después mandó unos agentes suyos y prometió con juramento que iba a pagar tributo por la tierra que poseía; planeando una intriga contra el rey le hizo llegar[117] veneno en una manzana[118]. En cuanto el rey[119] la probó, se sintió indispuesto; organizándola con todo sigilo, al punto emprendió la vuelta a León. En el camino, a los dos días, se murió[120].

---

114. Edición cit. nota 90, 338-339.

115. La recensión de Pelayo añade la preposición *ex,* que no trasmite la Silense.

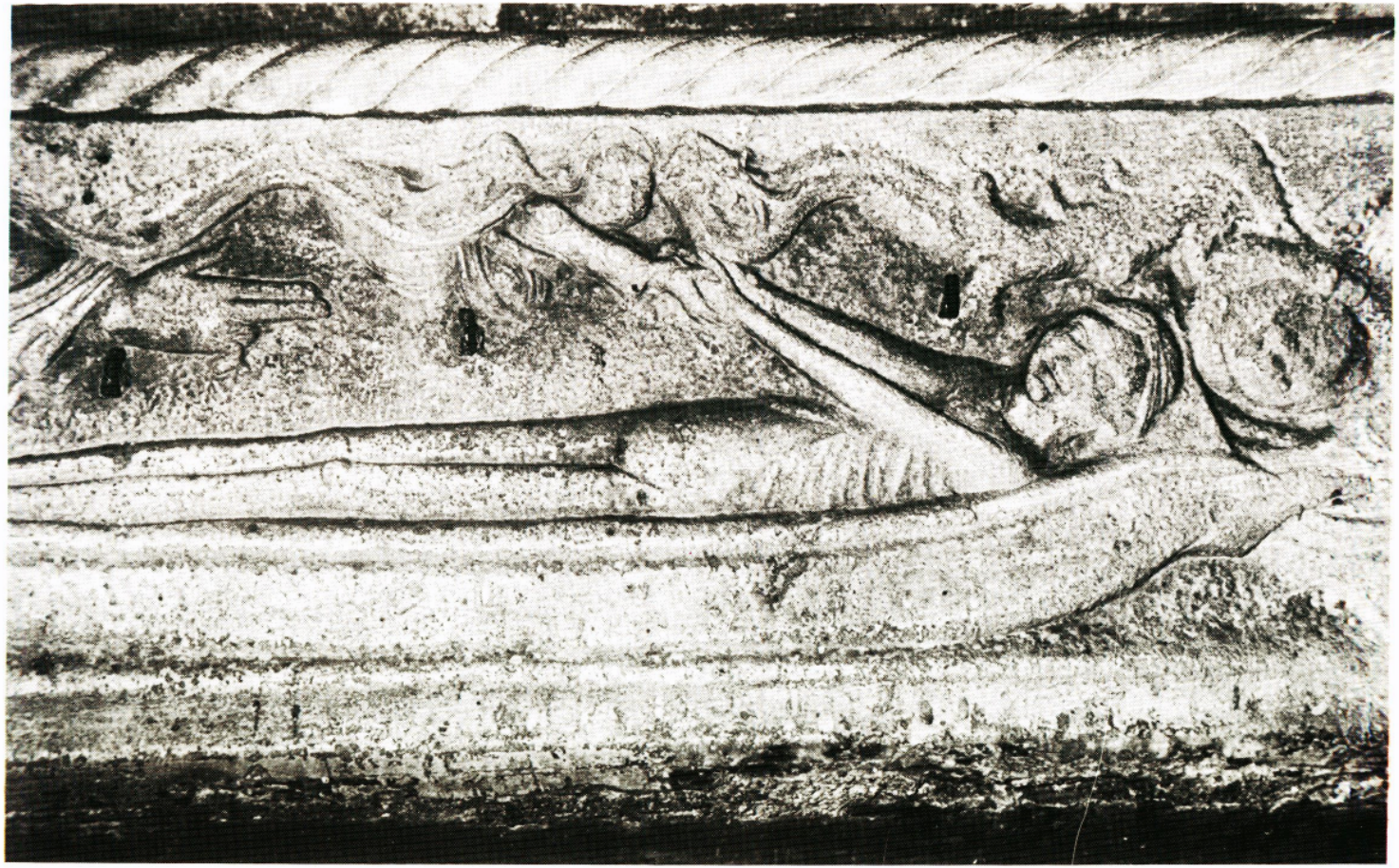
116. Mientras la Silense lee *flumen,* Pelayo escribe *fluuium.*

117. Escribo *duxit* con la Silense; Pelayo dice *direxit.*

118. Que en un texto sea una pera y en otro una manzana la envenenada se explica porque la leyenda original hablaría de un cestillo de fruta como vehículo del veneno. La versión del Cronicón Iriense parece haber entendido algo diversamente el engaño.

119. Es Pelayo el que menciona al rey aquí *(dum gustasset rex),* no la Silense.

120. Pelayo, y luego otras Crónicas que se basan fundamentalmente en él, añade la noticia de que fue sepultado en Oviedo junto al sepulcro de su padre, el rey Ramiro (véase arriba nota 108).



Elevación del alma por un ángel con presencia divina. Tapa del sepulcro de Santa Froila en la Catedral de Lugo. (Foto S. Moralejo).

Pesa del alma. En presencia de la divinidad un donante asiste a su juicio acompañado por sus santos intercesores, Santiago y San Francisco. Convento de Santa Bárbara, La Coruña.

c) Ex Sampiro

Egressus rex Sancius Legione uenit Galleciam, et edomuit eam usque ad flumen Dorii. Quo audito Gundisaluus qui dux erat ultra flumen illud, congregato magno exercitu uenit usque ripam ipsius fluminis; deinde missis nuntiis et coniuratione facta ut exsolueret tributum ex ipsa terra quam tenebat, callide aduersus regem cogitans, ueneni pocula illi in pomo duxit. Quod dum gustasset rex sensit cor suum immutatum; silenter musitans, festinus cepit remeare ad Legionem. In ipso itinere die tertio uitam finiuit.

III

EL OBISPO IRIENSE GUNDESINDO

LA HISTORIA Compostelana constituye la más importante producción historiográfica de la Península hasta el siglo XIII por su calidad, por su información y por su estilo de excelente clase. Como se sabe, obedece a un designio personal del arzobispo compostelano Diego Gelmírez, que encargó a varios de sus más inmediatos colaboradores que escribieran una monografía sobre su acción episcopal, luego arzobispal, al frente de la Iglesia de Santiago[121]. Para encuadrar adecuadamente esta Historia estimó oportuno presentar un resumen de los orígenes de Santiago, tanto en lo que hace a los remotos e inmediatos antecedentes del culto al apóstol como a una síntesis, por condensada que fuera, del episcopologio de la diócesis de Iria, ya convertida entonces en sede compostelana[122]. Y así lo hizo, con criterios muy semejantes a los utilizados poco antes por el autor del Cronicón Iriense[123], intento similar fallido del que se prescindió de la forma más absoluta en busca de nuevas bases para una realización histórica más ambiciosa. Pero el deseo de que fuera solamente Compostela, y no Iria, el eje de la narración llevó a un cambio: los prelados irienses son mencionados solamente en su serie; los compostelanos merecen los honores de una noticia que, si es escueta, es al menos individualizada.

a) Notas sobre la Historia Compostelana

Una de las novedades que caracterizan la Historia Compostelana consiste en haber combinado un registro documental selectivo con una narración histórica que se apoya, de modo muy original, en la documentación

121. La Historia Compostelana fue publicada por primera vez, constituyendo un volumen completo, por Flórez, *España Sagrada,* 20, Madrid 1765. Una actualización parcial, se encuentra en la traducción íntegra debida a M. Suárez-J. Campelo, que se cita más adelante, donde también se dan indicaciones sobre la nueva edición preparada por Emma Falque, todavía inédita.

122. Historia Compostelana 1 pról. (ed. Flórez, 4; Suárez-Campelo, cit. 16-17): "Siguiendo la costumbre de los antiguos padres... mandó escribir y recordar los hechos de sus antecesores desde el origen de la sede apostólica, hechos que en parte había visto él con sus propios ojos, en parte los conocía con seguridad por haberlos oído repetidamente a personas de autoridad".

123. Véase arriba, p. 72 nota 90.

para justificar y aclarar las vicisitudes compostelanas y gelmirianas. Los hechos se presentan a veces de manera difusa, a veces de modo seco y reiterado, variando en los detalles según la perspectiva en que se narran[124].

Tal como se nos ofrece actualmente está compuesta por tres libros, de los que el primero narra los antecedentes y el episcopado de Gelmírez, y los dos restantes las acciones de su arzobispado[125]. Algunos de los capítulos de esta última parte fueron redactados después de muerto el gran prelado, pero la Historia se concluye sin dar cuenta de los meses postreros del gobierno de Gelmírez ni de su fallecimiento.

Se descubre entre los primeros capítulos y el resto un cambio en la orientación general de la obra: más de la primera mitad del libro I, siendo Gelmírez todavía obispo, examina su actividad desde el punto de vista de los derechos y el bienestar de su iglesia, en una perspectiva fuertemente pastoralista que se corresponde con las justificaciones bíblicas que se pueden leer en la primera parte del Prólogo, escrito como introducción y justificación de la narración subsiguiente. Por el contrario, tiempo después se alteran tanto el sentido del prólogo como la orientación de la narración: la acción de Gelmírez se analiza en su proyección más general y política, en lo que se refiere a sus relaciones con Roma, con la reina Urraca (y su marido el rey Alfonso el Batallador) y con el emperador Alfonso VII, y con otros obispos y personajes. Y no se descuida justificar y explicar las acciones de Gelmírez de modo que quede patente que toda su actuación busca y redunda en la mayor gloria y poder de su sede, a menudo en un claro afán de justificarlo[126].

La obra está compuesta de modo continuo en un principio, y pienso que de forma intermitente después. Sobre 1107 parece que se inicia la reunión de materiales y la redacción, para rematar sobre 1140, fecha probable de la muerte de Diego Gelmírez.

---

124. La bibliografía sobre Gelmírez, y sobre la Historia Compostelana, es muy extensa. Me permito remitir para el primero al trabajo, de mediano interés, recientemente traducido, de A. G. Biggs, *Diego Xelmírez,* Vigo 1983; sobre el personaje y sobre la historia es fundamental la monografía de L. Vones, *Die Historia Compostellana und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes,* Colonia 1980, que aduce la literatura completa. En otro orden de cosas, véase también B. F. Reilly, "The 'Historia Compostellana': the Genesis and Composition of a twelfth-century Spanish 'Gesta'", *Speculum,* 44 (1969) 78-85.

125. La sede de Iria fue trasladada a Compostela en 1095 (véase arriba p. 67); en 1120 Calixto II concedió a esta sede la dignidad metropolitana de Mérida, con lo que el antes obispo se vió elevado a la dignidad arzobispal.

126. Utilizo y resumo los puntos de vista recogidos en mis "Reflexiones sobre la Historia Compostelana", *Museo de Pontevedra* (en prensa).

No sorprende, por consiguiente, que haya sido obra de varios escritores, que no redactan consecutivamente. El primer responsable de la obra fue uno de los mejores colaboradores de Gelmírez, Muño Alfonso, que probablemente había previsto una estructura que pudiéramos definir como bienal para la Historia. Su participación concluye en 1, 82, sobre 1113, cuando es consagrado obispo de Mondoñedo. En su parte, que muestra un sentido y una preocupación, como queda dicho, más pastoralista, se descubren aportaciones de otro canónigo compostelano, Hugo, que también en 1113 es elevado a la dignidad de obispo de Oporto. Desde el siglo XVIII se han identificado dos o tres plumas más, de escasa importancia, antes de que se haya hecho cargo de proseguir el Registro un personaje singular, Giraldo, que da forma final al conjunto, y revisa y retoca la obra de sus antecesores, corrigiéndolos y completándolos aquí y allá, incluso mediante la fórmula de la *retractatio,* con la que a veces aborda nuevamente temas o cuestiones ya descritos para presentarlos de otra manera o con detalles diversos[127].

El conjunto constituye una magna *laudatio,* con frecuente utilización de técnicas de encomio. Pero vale la pena notar, por lo que ello representa dentro de nuestros intereses, que en la propia narración de la Compostelana no se da cabida a ninguna clase de sucesos maravillosos, lo que no quiere decir que no se tenga en cuenta y se pondere una y otra vez la singular protección divina sobre los designios, proyectos y acciones de Gelmírez, al que se presenta como elegido de Dios, varón sin tacha y defensor a ultranza de los derechos y ambiciones de su Iglesia compostelana.

La obra, creada para gloria del gran arzobispo, no es ni mucho menos una biografía. De algo parecido al género biográfico hay unos ensayos tímidos en varias partes de la Historia, que no se han seguido, porque ni era tal el propósito a que se obedecía, ni permitiría mantener la estructura y organización del llamado originalmente "Registro", que implica sobre todo una colección documental. Ahora bien, a su vez, este predominante carácter documental e historiográfico no obsta a una actitud admirativa y apologética en la parte narrativa, aunque, sin intervenciones sobrenaturales que rebasen los niveles de la benévola y continua ayuda de Dios.

b) Rasgos del episcopologio iriense

Cabe sospechar que no existía ningún tipo de noticias fidedignas sobre

127. Las distintas posiciones de los estudiosos en el problema de las autorías, y de las partes que corresponden a cada autor, aparecen resumidas con claridad en el esquema que da Vones, cit. nota 124, 67. Ello nos exime de una sobrecarga enojosa de referencias.

los antiguos obispos de Iria, si se excluye su enumeración, según era habitual, en los dípticos episcopales. El autor del Cronicón Iriense[128] había sabido combinar con los nombres sacados de los dípticos ciertas noticias extraídas de las colecciones oficiales de concilios de Hispania, para situar cada obispo, en la medida en que le era posible, en el reinado y circunstancias correspondientes. Sólo a partir del descubrimiento del sepulcro del apóstol empieza a darnos informaciones de tipo diverso, a veces pormenorizadas.

Muño Alfonso, cuando afronta el problema de los predecesores de Gelmírez al iniciar la redacción de la Historia Compostelana, actúa de dos maneras distintas. Para los obispos irienses anteriores a Teodomiro, en cuyo episcopado se encontró la tumba apostólica, se limita a darnos una simple lista, incompleta, que justifica diciendo que de ellos "fuera de sus nombres ninguna otra noticia tenemos"[129]. A partir de Teodomiro, siguiendo su ya notada orientación preferentemente pastoralista, dedica pequeños párrafos a los obispos que regentaron primero la diócesis de Iria y luego la de Iria-Compostela, hasta Don Diego Peláez, cuyos años se describen con bastante detalle y con un cierto afán de narrar sus circunstancias. Es esta peculiar manera de ver del autor de estos primeros capítulos la que determina las informaciones sobre los distintos prelados. Casi siempre se reduce cada noticia a unos juicios sobre el comportamiento moral y pastoral del obispo correspondiente; cuando estos juicios parecen duros, se procura aducir alguna anécdota o situación que aclare y precise los términos empleados por el historiador. De esta manera se entiende llevar mejor a efecto, por contraste, la loa de Gelmírez; pero hemos perdido información, de la que acaso ya no se disponía en aquel tiempo en cantidad suficiente. ¡Cuánto nos habría interesado, aunque fuera escueta y parcial!

En comparación con los de la Compostelana, los episcopados descritos en el Cronicón Iriense parecen tener más vida, porque aquel autor había sabido amalgamar las noticias episcopales con los datos extraídos de fuentes historiográficas en relación con los monarcas de cada momento. En el fondo, una y otra pieza aportan poquísimas noticias originales: a veces, con todo, se recoge en un punto o en otro una información más interesante. Como la que vamos a comentar.

---

128. Véase arriba p. 85: cap. 1-4.

129. Hist. Compost. 1,2,3.

c) La noticia sobre Gundesindo

El personaje al que se refiere el suceso que presentamos ahora es Gundesindo Aloitiz, que pontifica desde 920 hasta quizás 924. De noble familia, se había dedicado previamente a las armas, y fue elegido obispo de Iria en circunstancias poco claras, segun insinúa tímidamente el redactor de la Compostelana. Este insiste en que su actividad se caracterizó más por la dedicación a cuestiones mundanas que a las espirituales. Es probable que haya muerto de manera violenta como consecuencia de alguna dificultad provocada por su propia mundanidad; de ésta se hace eco también la condensada frase con que diseña su gobierno eclesiástico el Cronicón Iriense[130]. Según nuestra Historia, lejos de corregirse, su depravación y desasimiento de los negocios espirituales fue en aumento con el paso de los años.

A su muerte, quizás sobre todo si en verdad ésta fue resultado de violencia, su piadosa madre, inquieta por las consecuencias eternas de su vida irregular, se entregó a oraciones y penitencia en sufragio de su alma. Convencida de que estaría sufriendo fuertes castigos por sus pecados, llevó a cabo los conocidos actos de piedad: distribución de sus bienes a los pobres, vigilias y preces contínuas. De todas las formas que le sugería el ambiente piadoso de su tiempo reclamaba la intercesión del apóstol para conseguir la gracia del cielo para su hijo. La tensión a que venía sometiendo su espíritu y su cuerpo la empujó, en fin, a desear averiguar si sus oraciones eran aceptas a Dios, y cuál era, en consecuencia, el estado ultraterreno del obispo fallecido.

La respuesta del cielo llegó una noche en que la madre de Gundesindo, incapaz de resistir al sueño después de largas vigilias, se quedó adormecida unos momentos. En ese punto le pareció ver que un santo varón prendía fuego a los libros guardados para el servicio litúrgico de la iglesia del apóstol Santiago en la que venía haciendo su oración. La despertó y sobresaltó el propio incendio. Luego, sin que se nos aclare del todo si el fuego era o no real, y en este caso cómo fue apagado, al darse media vuelta oyó una voz que le comunicaba el mensaje que deseaba tanto oir.

---

130. Merece la pena trascribir el breve pasaje: Cron. Iriense 8 (p. 114 ed. García Alvarez, cit. p. 66): *Gundesindus, nobilitate probus, dimissa militia, tamen secularis, totius conubii nescius, quintus in sede beati Iacobi consecratur episcopus, in era DCCCCLVIIIa;* o sea, "Gundesindo, personaje distinguido de condición noble, dejado el servicio de las armas, aunque manteniendo su afición al siglo, alejado de toda clase de vínculo matrimonial, es consagrado quinto obispo en la sede de Santiago el año 920". Nótese la frase que alude a su condición de no casado, que resulta expresiva si se compara con otra calificación, similar pero más resuelta en el plano moral, de *castus* (ib., 6, de Sisnando I).

Esta visión, tanto por su contenido como por su forma, recuerda la que ya hemos visto del rey Sancho y la reina Godo en Castrelo de Miño, aunque en la de Santiago hay notas muy características y ciertos detalles de difícil comprensión. Obsérvese que el milagro reside propiamente en el mensaje de la voz anónima. Este es oído en un estado de semivigilia por no decir que casi en sueños. No se oyen músicas celestiales ni se especifica quién sea el santo varón que se aparece a la madre del obispo: desde luego el contexto excluye que pueda ser el propio apóstol, a pesar de que es en su iglesia y por su intercesión como se hacen los sufragios.

Da la impresión de que se esconde algún simbolismo en el hecho de que el incendio, provocado según se dice expresamente, aunque la narración no aclara por qué designio y si por acción sobrenatural, se produzca en la librería que estaba al servicio del altar del apóstol. Podría pensarse en una contaminación entre la idea del Libro de la Vida, en que se inscribe a los bienaventurados, y las cédulas que justifican la condenación por llevar registrados los pecados de los difuntos. Pero en este supuesto queda sin explicar porqué los libros quemados eran litúrgicos, y no los personales del obispo. Si el incendio fue real, no se comprende el énfasis puesto en señalar el carácter de la biblioteca quemada. En todo caso, recuérdese que sólo se asevera indirectamente el origen sobrenatural de este incendio, por lo que continúa inexplicable la relación entre el fuego y el mensaje del Más Allá. Digamos, en fin, que no sorprendería que parte de la anécdota no se nos haya trasmitido porque no la ha comprendido en su totalidad el redactor. ¿Habría implícita una censura a cualquier clase de postura por parte de los dignatarios de la iglesia compostelana? ¿Se querría mostrar con el incendio de los libros litúrgicos[131] una postura más popular, que atribuyera mayores efectos en los sufragios a la piedad privada que a la oración oficial? En la situación presente queda sin respuesta cualquiera de estas conjeturas.

Situada, pues, en el propio Santiago, esta aparición, limitada a hacer oir la frase que deseaba escuchar la penitente, revela la presencia de un profundo sentido de la caridad materna, obsesionada por la preocupación

131. Las dificultades planteadas por esta descripción fueron resueltas de manera insospechada por el autor gallego de la *Crónica de Santa María de Iria,* ya mencionada arriba p. 69. Como se ha indicado, el traductor gallego ha recogido con especial interés cuantas consejas encontró en sus fuentes; y entre ellas describe el episodio del obispo Gundesindo (p. 52-53). En el párrafo correspondiente a la descripción de la librería litúrgica se lee: "moy cansada adormeçeuse e pareçeulle que vía todolos diabros que siian ena dita eglesia et que os queimaua huum santo varon. Et ela espantada espertouse et disolle hua voz: sabe que por tuas oraçoes o teu fillo he tornado aa conpana dos santos, he perdoado de todos seus pecados et librado do poder do diabro por rogo do Apostollo Santiago". Aunque no parece fácil suponer que esta versión arranca de una lección diferente, quede como testimonio de una manera distinta de interpretar la escena.

del destino eterno, singularmente por el temor a la larga duración de los castigos de ultratumba. Igual que hemos visto en milagros similares, predomina aquí la conciencia de que la extensión de estos castigos ultraterrenos puede tenerse por mensurable en los términos del tiempo de la tierra; y el sentimiento de que las buenas acciones de los vivos, de carácter privado, resuelven de inmediato y directamente las dificultades de los muertos.

d) El texto

De los numerosos manuscritos en que se nos ha transmitido la Historia Compostelana se desprende que han llegado a nosotros testigos de dos familias que tienen su origen en dos códices compostelanos. Una está básicamente representada por el antiguo y excelente manuscrito ahora conservado en Salamanca Biblioteca Universitaria, *ms. 2658,* escrito en Santiago hacia 1240; la otra depende de otro códice también santiagués, acaso del mismo siglo XIII, llevado a comienzos del siglo XVI a Salamanca, ahora perdido. Entre las copias actuales de éste merecen destacarse Santiago Archivo de la Catedral, *copia A,* lamentablemente estropeado e incompleto, y Pontevedra Museo, *manuscrito de la Compostelana.* A una u otra familia pertenecen todavía manuscritos guardados en el mismo Archivo de Santiago, Londres British Library, Sevilla Biblioteca Capitular y Colombina, Toledo Archivo Catedral, y Madrid Biblioteca del Palacio Real, todos de los siglos XVI y XVII.

La obra íntegra fue editada por H. Flórez, *España Sagrada,* 20, Madrid 1765, y en segunda edición en 1791, ésta luego reimpresa con enorme carga de erratas por Migne, *Patrologia latina,* 170, 889-1236, que suprime la mayor parte de los documentos incluidos en la Historia. Existe una nueva edición crítica de próxima aparición, debida a E. Falque Rey, que la elaboró como su tesis doctoral (Sevilla, 1983): tenemos en cuenta su valioso estudio del texto. Una traducción se debe a M. Suárez-J. Campelo, *Historia Compostelana, o sea Hechos de D. Diego Gelmírez, primer arzobispo de Santiago,* Santiago 1950, con extensa introducción y múltiples notas.

Utilizamos la edición Falque, aunque el texto del capítulo que se cita no presenta mayores problemas en la trasmisión.

[EL OBISPO GUNDESINDO]

A este le sucedió[132], comoquiera que haya sido, Gundesindo, hijo del conde Alvito[133], el cual se sentía atraido con más fervor por los negocios terrenos que por los celestiales. Por cierto que al fin de sus días vivía incluso con menor piedad que al comienzo; dícese que le fue arrancada el alma de su encierro corporal por la violencia. Su madre[134], consumida por ello de tristeza, suplicaba para él con mucha insistencia día y noche la clemencia de la divina piedad; para remedio de su alma distribuyó cuanto tenía entre los pobres, y permanecía mucho tiempo en vigilias y oraciones ante el altar del bienaventurado Santiago, con la esperanza de que, pues pensaba que estaría sufriendo muchos tormentos, llegase a reunirse con los ciudadanos celestiales, por la inmensa misericordia de Dios omnipotente, gracias a la intercesión del santísimo apóstol Santiago. Mientras tanto, entregada a la contemplación de la patria celeste con un espíritu cuya sed nada calmaba, con su continua y muy fervorosa dedicación acabó por hacerse oir[135] en la puerta de la divina misericordia con la petición de llegar a saber mediante alguna santa revelación, para el caso en que sus oraciones fueran aceptas[136] en la presencia de la divina Majestad, cuál era la situación de su hijo. Y pasando una noche en la iglesia de este sacratísimo apóstol con el solo calor[137] que salía de sus entrañas abrasadas en caridad, a eso de la media noche, rindiéronse sus ojos, agobiados por las prolongadas vigilias, a un sueño momentáneo. Dormida, pues, le pareció que un santo varón ponía fuego a los libros del servicio de la iglesia que solían guardarse en los estantes al efecto[138], y que ella, al verlos arder, se había despertado de repente y levantado. Cuando después, atónita, se volvió a echar, oyó una voz que le decía: "Sábete que tu hijo ha sido admitido esta noche en la compañía de los elegidos".

---

132. Historia Compost. 1, 2, 4 (p. 11-12 ed. Flórez; p. 25 de la traducción cit. p. 91).

133. El conde Alvito, casado con Argilona, es bien conocido por su actuación en Galicia en los comienzos del siglo X: ambos cónyuges protegieron especialmente el monasterio de San Salvador de Cines (cerca de Betanzos, La Coruña), fundado por otro conde Alvito, padre de Argilona.

134. La condesa Argilona, según se ha indicado en la nota anterior.

135. A pesar de que todos los manuscritos escriben *tandem ad hoc pulsauit,* mantengo la lectura de Flórez que me parece más respetable desde el punto de vista del ritmo de la cláusula.

136. Antes de *eius* escribe *hee* el manuscrito de Salamanca, de manera innecesaria. Después de *preces* dan curiosamente *fuisse* los dos manuscritos que encabezan cada una de las dos familias (Sala-

[DE GUNDESINDO EPISCOPO]

Cui Gundesindus filius comitis Aloiti qualicumque modo succedens, feruentiori studio secularibus quam celestibus inhiauit: qui nimirum circa finem sue uite ut inceperat etiam minus religiose uiuens, ex habitaculo carnis fertur acrius euulsus fuisse. Cuius equidem mater inde nimio confecta merore, nocte ac die superne pietatis clementiam pro eo instantius exorans ad remedium eius anime quidquid habuit pauperibus erogauit, et multo tempore in uigiliis et orationibus ante aram beatissimi Iacobi permansit, ut quoniam diuersorum generum tormenta subiisse credebat, per immensam omnipotentis dei misericordiam sanctissimo interueniente Iacobo ad supernorum ciuium consortia perueniret. Inter hec ad contemplationem celestis patrie sitibunda mente diffusa solicitissima intentione ianuam misericordie diuine ad hoc tandem pulsauit, quod si eius preces fuissent in conspectu superne maiestatis suscepte, per aliquam sanctam reuelationem colligeret qualiter filius suus se haberet. Cum ergo caritatis uisceribus calefacta quadam nocte in ecclesia huius sacratissimi apostoli pernoctaret, circa medium noctis oculos assiduitate uigiliarum iam fere grauatos momentaneo submisit sopori. Dormienti itaque uisum est uolumina que ad officium ecclesie in librario reponi consueuerant a quodam sanctissimo uiro succensa fuisse, et ad eorum incendium se expergefactam surrexisse. Cumque inde stupefacta recumberet, audiuit uocem dicentem sibi: "Scias filium tuum hac nocte ad electorum societatem admissum fuisse".

---

manca y Pontevedra); esta lectura podría resultar consecuencia de una falsa corrección, ya que estos mismos manuscritos escriben *erant* antes de *suscepte,* en lectura imposible.

137. Entiéndase, pues, que no mantenía hoguera ni rescoldo como medio de calentarse; se excluye de este modo que se prendiera fuego en la librería por descuido de la propia Argilona.

138. *Librarium* no permite discernir qué clase de almacén era: los libros solían guardarse o en estantes, propiamente denominados *scrinia,* o en armarios o arcones, *arcae, capsae.* Los libros aludidos eran, al menos, los que constituían el conjunto mínimo requerido para las celebraciones litúrgicas en cualquier centro de culto: oracional, cómico (con las lecturas bíblicas de la misa), antifonario, salterio, órdino (o ritual), himnario, manual (pequeño libro con las fórmulas de misas y oraciones más frecuentes), pasionario y sermonario. Sobre el sentido y valores de este término, véase J. Schneider, "Zur Verbreitung und Verwendung von "librarius" im Mittelalter bis zum Ende des 13. Jahrhunderts", *Studien zur Buch- und Bibliotheksgeschichte. H. Lülfing zum 70. Geburtstag,* Berlin 1976. 23-32. Nótese por vía complementaria lo que decimos arriba en nota 131.

IV

UN VIAJE A LA ISLA DEL PARAISO

AUNQUE publicada por primera y única vez hace más de sesenta años[139], esta corta narración maravillosa que se atribuye a un Trezenzonio que la escribe en primera persona, ha permanecido totalmente ignorada hasta el día de hoy[140].

a) Circunstancias del viaje y de la isla

El escritor desconocido, que se da a sí mismo este nombre de Trezenzonio, con toda certeza ficticio, describe su sorprendente experiencia personal. Según su texto, llega a Galicia (pero sin informarnos desde dónde) estando ésta totalmente despoblada después de la invasión árabe, que había aniquilado su escasa población y reducido sus ciudades a guarida de fieras. Durante largo tiempo recorre Galicia en todas direcciones sin encontrar persona viviente. En su vagabundeo llega hasta el faro de la Coruña, desde el que divisa una isla perdida en el mar lejano. Aunque la descripción es confusa, se señala aquí la presencia de un río que corre en dirección a la isla, y se indica también cómo se embarca para llegar a ella después de una ferviente oración. En el contexto de la prez parece apuntarse a que Trezenzonio se encontraba dispuesto, en caso de no hallar otro medio, a lanzarse al mar para alcanzar la isla entrevista, pues había resuelto abordarla a cualquier precio, sospechando acaso su carácter sobrenatural. No se nos dice cómo adquiere este convencimiento, toda vez que la había descubierto simplemente mirando a la lejanía con los recursos luminosos del espejo del faro brigantino.

Una vez llegado a la isla, después de una marcha que dura desde la salida del sol hasta la primera hora de la tarde, y en la que tuvo que rebasar la desembocadura de un río llamado Berbecaria, ve un campo extensísimo

139. P. d'Azevedo, "Viagem á ilha de "Solistitionis". (Ms. do século XIV)", *Boletim da Clase de Letras. Academia das Ciencias de Lisboa,* 12 (1918) 622-629.

140. Me había escapado cuando preparé mi *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum,* Salamanca 1958-1959, en el que no figura. Debo su conocimiento a la generosidad del Profesor Aires Augusto Nascimento, de la Universidad de Lisboa.

e inabarcable, en uno de cuyos extremos, que alcanza tras caminar durante ocho días, descubre una construcción maravillosa que resulta al final ser una basílica construida en honor de santa Tecla. La descripción del templo resulta demasiado esquemática; sólo sus medidas fantásticas pueden darnos una idea de lo que quiere decirnos el autor. Tengamos en cuenta que su anchura de 61 codos, y su altura de 51 superan con mucho las medidas que para el Arca de la Alianza nos da Génesis 6, 15; más sorprendente todavía es la desmesurada extensión de su circuito, nada menos que 300 estadios, que equivalen a algo más de 50 kilómetros[141].

A pesar de que la basílica constituye todo un monumento funerario a santa Tecla, Trezenzonio encuentra en ella, a la derecha del altar de la santa, un enterramiento con su lauda cuyo letrero recuerda unos personajes diferentes, Cirilo, y su discípulo Flavio. Tal como se indicará en su lugar oportuno, la mención de este enterramiento permite albergar la sospecha de que una parte de la descripción se encuentra ahora dislocada, porque después de hablar de las maravillas de su alimentación extraordinaria, de manera muy impertinente aparece en el texto una digresión que probablemente corresponde al pasaje que comentamos[142]. Tendríamos de esta forma una descripción bastante completa de todo el conjunto central de la basílica y con ella una explicación de cómo llegó Trezenzonio a conocer las denominaciones de la isla que visitaba y del río que favorecía el acceso.

Si esto es así, pensaríamos en una especie de insistencia en el culto de santa Tecla, que habríamos de poner en relación con los movimientos populares que lo promovían. Pero no parece ser ese propiamente el objetivo prioritario de la descripción. Tecla, en efecto, comienza a tener culto en la Península hacia comienzos del siglo X, momento en que encontramos ya la narración de su vida incluida en el santoral de Cardeña, ahora en El Escorial (manuscrito *b.I.4)*. Por el mismo tiempo, en un documento de 929 del monasterio de San Cibrán de Calogo, en tierra de Lobeira, en la ría de Arosa (Pontevedra), se hace conmemoración de las reliquias en él depositadas, entre las que figura una de Tecla[143]. Cualquier testimonio de culto

141. Véase abajo la nota 170.

142. Me refiero a la indicación que se lee en este lugar, sin venir a cuento, de la existencia por la parte interior (¿del altar?) de una columna en que estaban grabados los nombres de la santa, de la isla y del río que llevaba allá. Pensaríamos que la dislocación de esta frase se debe a que en el modelo del más antiguo de los manuscritos que conservan el texto iría como adición marginal, acaso como complemento al texto por haberse olvidado un copista de insertarla en su puesto natural; luego esta mención, como sucede no raras veces, se ingirió en un lugar indebido. Véase p. 116.

143. Aunque con dudas sobre el particular, remito a las noticias de H. de Sá Bravo, *El monacato en Galicia,* II, La Coruña 1972, 217-219.

o devoción relacionado, pues, con la célebre mártir de Seleucia, pronto vinculada con el recuerdo de san Pablo, parece normal, o al menos no causa extrañeza desde el siglo X, pues en el siglo XI, en diversos ambientes de León, Castilla y la Rioja, aparece su fiesta en los calendarios que nos trasmiten los manuscritos, siquiera haya divergencias notables en el día de su conmemoración[144]. Los recuerdos de Tecla en nuestro texto, por tanto, no están en relación con su culto en general, bien establecido ya antes del siglo XI; en todo caso, tendrían que ver con la introducción del mismo en una región o comarca determinada que no es fácil delimitar.

Más difícil se hace identificar los otros dos nombres. La sospecha de que pudiera tratarse de Cirilo de Alejandría y de Flavio, o Fabio, mártir bajo Diocleciano, tendría como único fundamento que la Pasión de Flavio antecede en el santoral de Cardeña a la de Tecla. Pero esta disposición no explica nada sobre el nombre y presencia de su llamado maestro.

Una sugerencia, aún arriesgada, daría cuenta de estas dos menciones. En uno de los preciosos manuscritos silenses que ahora se encuentran en París[145], aparece la conmemoración el 26 de marzo del fallecimiento de un obispo denominado Flavio. No puede ser otro que el que, como último de la serie, y por tanto el de menor antigüedad, firma en calidad de obispo de Oporto las Actas del Concilio toledano X, del año 656[146]; tendría entonces algo más de cuarenta años. Podría tratarse en el enterramiento de un recuerdo de este personaje, desconocido por lo demás, y de su maestro, que cabría suponer un monje erudito de la región de Braga o sus entornos[147]. En este supuesto, nos encontraríamos con indicios que apun-

144. Es sorprendente la mención de Tecla en los Calendarios. Se recuerda su fiesta, a menudo con la especificación de mártir en Seleucia, lo que la hace inequívoca, el 24 de marzo en el del manuscrito de Monte Laturce (Silos Bibl. de la Abadía, *ms. 4,* del año 1052, que por cierto vuelve a recordarla el 24 de agosto); en el fragmento de San Millán de la Cogolla, del siglo XI, en Madrid Bibl. de la Academia de la Historia, *cód. 118;* y en el lujoso manuscrito leonés copiado para Fernando I, Santiago Bibl. Universitaria, *Res. 1.* Aparece el 24 de abril en el Antifonario de León, León Bibl. Catedral, *ms. 8,* en el sector escrito a fines del siglo X, que repite la fiesta el 24 de setiembre. Está el 21 de diciembre en el códice silense de 1072, París Bibl. Nat., *nouv. acqu. latines 2171.* Estas divergencias sólo en parte han sido justificadas por los liturgistas. Sobre ello véase J. Vives, en *Analecta Sacra Tarraconensia,* 14 (1941) 31-58; y la nueva y cuidada edición de J. Vives-A. Fábrega, "Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII", *Hispania Sacra,* 2 (1949) 339-380.

145. Bibl. Nationale, *nouv. acq. latines 2171,* con elementos de procedencia heterogénea; cf. Vives - Fábrega, cit. nota anterior, 375.

146. J. Vives- T. Marín-G. Martínez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Barcelona 1963, 319.

147. Podría, efectivamente, tratarse del único Cirilo que conozco: el autor de un tratadito sobre la Pascua, que escribe a finales del siglo VI (cf. B. Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie,* 1, Leipzig 1880, 337-343). Su obrilla se basa en el anónimo tratado *de pascha,* atribuido a Martín de Braga (A. Cordoliani, en *Hispania Sacra,* 9 (1956) 127-139). Esta doble circunstancia me anima a estimarlo conjeturalmente monje, y a situarlo en la región bracarense.

tan a la región occidental del Duero como lugar de origen de los dos personajes enterrados en la isla maravillosa.

¿Se guardaría aquí una memoria posterior de una tradición portucalense o bracarense, que recordara la introducción ya en el siglo VI de la devoción y el culto a Tecla? Sería interesante si se piensa que la región de Braga desde mediado el siglo VI, y por bastante tiempo, fue un foco muy activo de influencias orientales, en buena parte desencadenadas por el magisterio de Martín de Braga, en parte herencia de una tradición plurisecular[148].

b) La estancia en la isla

La isla, insistamos en ello, tiene todos los rasgos peculiares de una isla del paraíso, con su clima tibio, sus días y noches luminosos, su vegetación abundante y apetitosa, y su suministro de comida fácil y variada. Otro de los rasgos que marcan esta isla magnífica es que la vida en ella transcurre en una perfecta calma de espíritu, sin pasiones y con toda clase de satisfacciones; incluso las consabidas exigencias de la naturaleza se limitan a los mínimos imprescindibles. Por descontado que no concluían así las maravillas que aquel paradisíaco paraje encerraba; pero, siguiendo un tópico que ya hemos encontrado en narraciones similares, la capacidad de asombro de Trezenzonio había alcanzado el límite, igual que sus posibilidades de reducir sus experiencias a palabras. Lo que sí recuerda éste es la presencia de coros angélicos que cantaban acordes día y noche, presencia de la música que tiene, como es sabido, notable importancia en la representación del paraíso. No eran solamente estas melodías de coros de ángeles lo que oía. En la fiesta de santa Tecla (y no se nos da ningún indicio de la fecha en que se celebraba, con lo que perdemos la posibilidad de una importante pista para situar mejor el texto), durante la noche, los ángeles eran sustituidos, o acompañados, por una multitud de bienaventurados, que cantaban sin cesar. Era sobre el altar de santa Tecla donde los ángeles, antes de retirarse al rayar el alba, dejaban al huésped manjares y bebidas; mientras los tomaba, se llenaba el ambiente de un perfume tal que, junto con la comida, lo dejaba saciado por muchos meses.

Descrita así la isla en función del personaje transportado a ella, tenemos que recordar otro detalle que pertenece a su carácter, y es de alta significación: la isla, en la que según las cuentas de Trezenzonio vivió éste

148. Véase M. Martíns, *Correntes da filosofía medieval em Braga (séculos IV-VII)*, Porto 1950.

siete años —utilizando este número tan cargado de simbolismo—, se encontraba totalmente rodeada por la consabida niebla, que impedía que miradas indiscretas la descubrieran desde el exterior. Se confirma así indirectamente el tono sobrenatural de su revelación a Trezenzonio en el faro de Brigantium.

c) El viaje de retorno

Pasados siete años, Trezenzonio es advertido una y otra vez de que debe abandonar la isla, a lo que se resiste, hasta que es castigado: su cuerpo se recubre de pústulas y pierde la visión. Sólo entonces resuelve obedecer las instrucciones de los ángeles y embarcar de nuevo en una nave mágicamente preparada. Como prueba de su estancia en la isla, o acaso para continuar fuera de ella la vida encantada de que había disfrutado, lleva consigo alimentos que, en cuanto toca tierra, se pudren. Este rasgo configura una vez más el carácter ultraterreno y maravilloso de cuanto hace relación con la isla de Solistición.

Reintegrado al mundo de que recordaba haber partido, busca de nuevo el faro de la Coruña como punto de referencia. Alcanza en un primer momento la desembocadura de un río no muy grande; de allí cambia su rumbo por cincuenta millas hacia el Este, con lo que arriba junto al faro, que resulta estar ya en su mayor parte derruido. También está deshecha la ciudad de Cesarea, de que nos habla por vez primera, en tanto que descubre con asombro que la Galicia que había dejado despoblada y en soledad total, se encuentra ya en parte repoblada, aunque no en exceso. Sin comprender los cambios que descubre, y sobre los que no hace más comentarios ni explica, se dirige a Tuy para encontrarse con el obispo que lo había educado en su infancia, al que da el nombre de Adelfio.

d) Recuerdos antiguos de Brigantium y de la ciudad de Cesarea

Permitásenos detenernos por un momento en el faro brigantino y en la ciudad de Cesarea. Esta, que se sepa, no se encuentra citada más que en otro texto fantástico, de carácter muy diferente del que comentamos, pero que como éste presenta dificultades insolubles. Trátase de una pequeña narración que intenta a la vez dotar de una ascendencia romana a una serie de poblaciones del occidente de la Península, y relacionarlas entre sí por este medio. Sorprende mucho que en tan minúscula pieza aparezcan vinculados como aquí, de manera estrecha, el faro de Brigantium y la ciudad de Cesarea.

El texto de esta noticia, que no me resisto a dar aquí para ilustración del lector, fue compuesto no antes del siglo X, pero tampoco después de entrado el XI, entre otras por razones paleográficas. Se rastrean en él huellas de conocimientos y teorías muy anteriores, aunque quizá fue reelaborado para favorecer alguna postura concreta en cualquier disputa de territorios o dependencias políticas o eclesiásticas. He aquí tal texto que se nos ha conservado en un solo manuscrito, el denominado Rotense, de origen riojano y escrito entre los siglos X y XI, ahora en Madrid Biblioteca de la Real Academia de la Historia, *cod. 78*[149]. Lo acompaña en la medida en que es posible una traducción, que quiere además ser aclaratoria:

> Ciuitas Tuletus in Spania primum fundata est et ibidem uniuersas deseruiunt ciuitates Spanienses. Fuit in Tuleto rex, cui nomen est Octauianus; aduc Luco, Astorica, Legione, Zamora, Bracara, Flauias, Portusgallee, Tudiense non factas erant. Mandauit Octauianus ad Septemsiderus, maritus de Iherie, pater de Bracaro et de Flauio et de Teoderico et de Galaa et de Gemulus et de Cesario, qui fecit Zesarea et Faro; et noluit Septemsiderus ire ad Octauiano rex, et fecit Octauiano fossato magno et uenit ad Septemsiderus et pausauit it sua hoste ibi dicitur Sumio. Et uenit Septemsiderus et pausauit suas hostes; et orauit ad deum et consumte sunt ostes Octauiani in uita: proinde uocatus est locus ille Sumio. Et uenit Septemsiderus cum huxore et filiis suis ciuitas Luco et suis filiis singulis ciuitatibus Bracarus Bracara, Flauius Flauias, Teudericus Tude super mare, Galaa Portus Galee; Sequarius fuit mortuus in Tamare ibi dicunt portus Sequarii. Gemulus erat fortiosus, in singulas manus binas portauat columnas; ipse fecit bobata sci Petri et celbas super Aquas Calidas et ponte in Mineo. Et Cesarius super hinc resonat. Et de alias ciuitates multum est.

> La ciudad de Toledo fué la primera fundada en Hispania, y le están sometidas todas las ciudades hispanas. Hubo en Toledo un rey, llamado Octaviano, cuando aún Lugo, Astorga, León, Zamora, Braga, Chaves, Oporto, Tuy no estaban construidas. Mandó llamar Octaviano a Septemsídero, marido de Egeria, padre de Brácaro y de Flavio y de Teodorico y de Galaa y de Gémulo y de Cesario, el que construyó Cesarea y (el?) Faro. Y no quiso Septemsídero ir a ver al rey Octaviano, e hizo Octaviano una gran

149. Edité la piececita con un comentario en el volumen de homenaje al inolvidable H. Schlunk, *Archivo Español de Arqueología*, 45-47 (1972-1974), 256 ss.; fue publicada también por J. Gil en *Habis*, 2 (1971) 165-178, con un eruditísimo comentario de I. Millán González-Pardo (ibid., 169-181), cuyas conclusiones no comparto del todo.

campaña y marchó contra Septemsídero, e hizo acampar su hueste en el sitio llamado Sumio. Y llegó allí Septemsídero e hizo acampar sus huestes, y oró a Dios, y fueron aniquiladas las huestes de Octaviano y perdieron la vida; por esto fue llamado aquel lugar Sumio. Y fue Septemsídero con su mujer y sus hijos a la ciudad (?) de Lugo y (mandó?) a cada uno de sus hijos a una ciudad: Brácaro a Braga, Flavio a Chaves, Teuderico a Tuy, a orillas del mar, Galaa a Portugal; Sequario fue muerto en el Tambre en el lugar que dicen Puerto Sigüeiro; Gémulo era forzudo, en cada mano podía llevar un par de columnas. El hizo la bóveda de San Pedro y Celbas (¿o Celas?), arriba de Caldas. y un puente en el Miño. Y Cesario ya ha sido citado. Y de otras ciudades sería mucho hablar[150].

Sobre esta ciudad de Cesarea un nuevo indicio viene en nuestro auxilio, aunque sea difícil decir hasta qué punto puede aprovecharse. Había contado en otro momento con la identificación de la ciudad de Cesarea con Ponteceso (La Coruña), entendiendo que cabía partir de alguno de los *Portus Caesaris* mencionados en época antigua. Pero la atribución que hace la noticia del Códice de Roda a un *Cesarius* como fundador y epónimo de la ciudad de Cesarea, tan repetidamente aludida, me lleva a imaginar si no habría que buscar su localización, y la interpretación consiguiente, en otro punto. Pues en un documento emitido por Alfonso VII en 1124 a favor de la Iglesia de Santiago, se hace donación a ésta de una gran parte de la tierra de Montaos (región situada entre el Tambre y la tierra de Nendos, que a su vez linda con Bergantiños, todo en la provincia de la Coruña); en esa donación se cita Ponte Sigüeiro, Sumio, que hemos visto en la referida noticia, y una *pignam de domino Cesareo,* "peña de don Cesareo o peña Cesarea"[151]. ¿Sería aceptable esta localización?

Llegar a una solución segura resulta costoso si se piensa que tal nombre podría referirse a la antigua ciudad de la que quedan ciertos restos, junto con el curioso nombre, en la parroquia de Ciudadela, cercana a

150. Explico algunos nombres: *Zesarea* podría identificarse con *Portus Caesaris,* acaso Ponteceso (Coruña), pero no parece solución satisfactoria, por lo que remito al comentario que hago luego al respecto. *Faro,* como veremos más adelante, aludiría a la comarca así llamada desde época medieval que tiene como centro La Coruña, aunque quizá mejor al propio faro brigantino. Septemsídero, nombre ficticio, está por "Siete estrellas", aludiendo quizás a sus siete hijos. Sigüeiro, representado por *Sequarii,* es localidad al norte de Santiago. Sumio es una aldea no lejos de Carral (La Coruña). Bóveda (aunque no se conoce ningún lugar de este nombre con la advocación de San Pedro), así como Cellas, erróneamente grafiado *Celbas* y el puente sobre el Miño podrían referirse a los alrededores de Portomarín (Lugo), pero también cabría pensar en Orense.

151. Publicado por López Ferreiro, cit. nota 156, IV, Santiago 1901, Apéndices 7-9.

Sobrado de los Monjes[152]. Sea cualquiera el grado de aceptabilidad de estas conjeturas, una cosa es cierta, que los lugares mencionados están todos situados en la comarca poseida en el siglo X por obispos de Tuy, o en las regiones limítrofes de ella: sobre este punto insistiremos páginas adelante.

No perdamos de vista que estos ensayos de explicación de nombres tienen el doble interés de sus posibles pistas para fijar el tiempo en que se redacta la narración y comprender el sentido y circunstancias de la misma. Por esto, si aceptáramos una relación, por leve que sea, entre la narración de Trezenzonio y las noticias históricas del códice de Roda arriba ofrecidas, contaríamos con un indicio: Trezenzonio escribe a partir del siglo X. ¿Podrían obtenerse más datos de la alusión al arruinamiento del faro de la Coruña? No se cuenta con los firmes materiales requeridos para hacer una historia detallada en época medieval de este monumento, a pesar de lo que vamos a ver.

Vengamos, pues, al faro mismo de La Coruña, aquí convertido en uno de los ejes de la narración. La única mención antigua sobre él la debemos a Orosio, el galaico ingenioso e inquieto que en torno a 415 trabajaba en Hipona, en el Norte de Africa, en su propia formación al lado de san Agustín. En sus Historias (1, 2, 71) escribe así: *secundus angulus (Hispaniae) circium intendit, ubi Brigantia Gallaeciae ciuitas sita altissimam pharum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britanniae erigit,* esto es, "el segundo ángulo de Hispania está orientado al Norte, donde la ciudad galaica de Brigantia eleva para observación (del mar) de Britania su faro altísimo y digno de mención entre muy pocas cosas"[153].

Nadie vuelve a citar el faro coruñés como monumento hasta el tiempo en que se componen los textos que ahora comentamos, que así se convierten en un testimonio sumamente valioso también desde el punto de vista arqueológico. *Faro,* que no se pierde como nombre, pasa a ser en la Alta Edad Media la designación de un lugar, o comarca[154]. En una forma idén-

152. Es casi imposible, porque además no consta que existan allí restos algunos, que su recuerdo perviva en la parroquia de Santa María de Cesar (El Pino, La Coruña). Aquí el origen del nombre es distinto, a juzgar por lo que se deduce del documento del Tumbo de Sobrado, folio 137r, de 1151 (P. Loscertales, *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes,* I, Madrid 1976, 403).

153. Suele citarse como segunda autoridad en el mismo sentido, y con las mismas palabras casi, la obra del llamado Aetico Ister, que ha corrido mucho bajo el nombre de Jerónimo, con el que se ha amparado. En realidad, se trata de un cosmógrafo que escribe pasada la mitad del siglo VII, que depende de Isidoro, que maneja fuentes griegas de valor desigual en traducciones menos que mediocres, y al que utiliza por vez primera el anónimo continuador de las Historias del Pseudo-Fredegario. Como entre sus fuentes indiscutibles se cuenta Orosio, no merece la pena aducirlo.

154. Sigo de cerca el estudio, muy valioso para su época, de F. Tettamancy Gaston, *La Torre de Hércules,* 3ª ed., La Coruña 1923, que con toda razón utilizan, y al que rinden homenaje, cuantos

tica a la de Trezenzonio aparece en las más antiguas versiones de la Crónica de Alfonso III de León, de donde la copian otras crónicas, bajo la expresión *Farum Brecantium*[155].

Designando una comarca aparece el nombre de *Faro,* junto con Nendos, Bergantiños y Soneira en un documento del rey Ordoño II de 915. En este instrumento, sea cualquiera su auténtico valor, se nos informa de una situación que pudiera tener interés para nuestro estudio: en efecto, las comarcas arriba citadas se reintegran a la diócesis de Iria después de que las ha poseido el obispo de Tuy. El sentido de todas las disposiciones de este documento queda determinado en su preámbulo con la justificación de que, siendo la diócesis de Iria la más alejada de los puntos de invasión y mayor dominio de los árabes, a ella acudieron otros obispos despojados de sus sedes, a los que Iria acogió y dotó con ciertas iglesias[156].

Otro documento posterior, emanado de Vermudo II en el año 991[157], vuelve a poner sobre el tapete la firme adjudicación de Faro a la sede de Santiago, que posteriormente aún Gelmírez permutará por la tierra de Tabeirós (según la Historia Compostelana 2, 82). Por cierto que este documento adquiere nuevo valor a la luz del viaje de Trezenzonio, que a su vez resulta aclarado por él. En el texto de Vermudo se hacen dos afirmaciones que ahora cobran sentido: por un lado se escribe *pinnam,* y a la vez se nos dice que es de fábrica antigua, con lo que podemos pensar que había sufrido el embate del tiempo y perdido parte de su carácter de torre para man-

---

han estudiado esta construcción con nuevos métodos y desde otras perspectivas, entre los que cito a S. Hutter, *Der roemische Leuchturm von La Coruña,* Maguncia 1973, y Th. Hauschild, "El faro romano de la Coruña (Torre de Hércules)", *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo,* Lugo 1977, 131-156.

155. En la Crónica alfonsina, de 883, se cita como el puerto en que desembarcan los normandos en 846, para efectuar razzias en que llegan hasta Curtis: *Nordomannorum classes per septemtrionalem occeanum... ad locum qui dicitur Farum Brecantium perrexerunt* (según la redacción ovetense); en la versión rotense se lee de manera similar: *Nordomannorum gens... nostris peruenerunt in partibus. Renimirus...rex...in locum cui nomen est Farum Brecantium eis intulit uellum.* Importa notar que siempre se dice *locum.* Utilizo la edición de J. Prelog, *Die Chronik Alfons'III,* Frankfurt 1980, 54 (una mayoría de manuscritos lee *Bregantium,* sin alteración del sentido).

156. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago,* II, Santiago 1899, Apénd. 82-85. Aunque se susciten problemas sobre su completa genuinidad, el hecho de estos desplazamientos de obispos y la caritativa y fraterna concesión de bienes en que apoyarse queda fuera de duda (cf. J. Pérez de Urbel, *Sampiro. Su Crónica y la monarquía leonesa en el siglo X,* Madrid 1952, 381 sgs.).

157. Editado por Flórez, *España Sagrada,* 19, Madrid 1765, 379-382: *adicimus etiam a parte maris oceani pinnam fabricatam ab antiquis hominibus farum precantium quod regibus semper fuit deditum ... cum suo commisso quod de ipso faro sumpsit exordium ... secundum illud obtinuit beatus et sanctus dei Rudesindus episcopus. Adicimus adhuc ciuitatem ab antiquis fabricatam per suos terminos non procul ab ipso faro.* La mención de esta ciudad, construida de antiguo, aludiendo acaso a la que después de rehecha llegó a llamarse el Burgo de Faro, podría acaso explicar la ciudad "Cesarea" recordada en nuestros textos.

tener la de una estructura de finalidad militar, explicándose así la atribución que se hace en el documento al supuesto permanente dominio real. Deduciríamos de aquí que se conservaba el recuerdo y denominación del faro, como se ve en la representación que del mismo se hace en el mapamundi de Beato de Liébana, pero con un nuevo aspecto que lo hacía más semejante a una especie de fortaleza. Por otro lado, además de subrayarse su antigüedad, se hace alusión a la ciudad antigua que estaba a sus pies. El documento de Vermudo y el texto de Trezenzonio se convierten de esta manera en las dos únicas fuentes de que disponemos para un conocimiento más preciso del estado y mediocre conservación del faro en los siglos X y XI. Préstese además atención al hecho de que el nombre que recibe es en uno y otro caso el mismo.

Por su lado, aun no bien determinada su situación, parece quedar claro que la ciudad llamada Cesarea a la vez en la Nota Rotense y en el escrito de Trezenzonio, estaba en íntima relación con el faro de La Coruña, o con el lugar y tierra de Faro, en los siglos X-XI.

e) Posible data y sentido del escrito de Trezenzonio

Un primer problema muy importante al que hemos de atender se refiere a la probable cronología del texto. Actualmente se nos trasmite en dos manuscritos originarios de Alcobaça, que describiremos más abajo; de ellos el más antiguo (del que el segundo resulta ser copia por lo que atañe a nuestra pieza) se remonta al siglo XIII, acaso después de mediado. El texto en este manuscrito ofrece ya algunas corruptelas debidas a la trasmisión, que en algún caso comentaremos, por lo que hemos de suponer la existencia de uno o más modelos que obligan a estimar la pieza redactada forzosamente bastante antes de la fecha de las copias conservadas, esto es, mucho antes de la mitad del siglo XIII. Pero este camino no conduce a ninguna conclusión importante.

Por el contrario, algunos datos proporcionados por el propio texto parecen orientarnos algo mejor. Tenemos en primer lugar la mención del obispo tudense Adelfio. Un personaje de este nombre ciertamente episcopó en aquella sede en los últimos decenios del siglo VII. Era ya obispo con una antigüedad de tres o cuatro años en 688, cuando asiste al concilio XV de Toledo; y todavía asiste al concilio XVI del año 693[158]. La alusión a la

158. Vives-Marín-Martínez, cit. nota 146, 473 y 519. Quiero advertir al lector que el interés de estos datos reside en el hecho de que, en este tiempo, se exigía una edad de 40 años cumplidos para ser consagrado obispo, y que éstos firmaban las actas de las reuniones en que tomaban parte por orden de su antigüedad como obispos. De este modo se puede conjeturar con alguna aproximación la edad de un obispo.

invasión árabe nos sitúa unos decenios después. Trezenzonio quiere darnos a entender que su entrada en Galicia tiene lugar en el primer cuarto del siglo VIII, supuesto en que se explican perfectamente el recuerdo de Adelfio como su ayo o pedagogo, la reciente invasión árabe y el hecho de que Galicia se presente como desertizada. Todo este conjunto de informaciones conviene, pues, para situar hacia 715-725 el comienzo de la expedición de Trezenzonio, no el texto mismo. Porque el problema para nosotros es el de la data real en que este personaje escribe sus recuerdos y experiencias. Se nos dice que pasó siete años en la isla encantada, pero entonces, ¿habríamos de concluir que el viaje a Solistición es descrito a comienzos del siglo VIII? De ninguna manera, pues ni el modo de narrar ni el trasfondo ideológico corresponden a época tan atrasada.

Es necesario buscar por otro lado por si lográramos hallar unas referencias siquiera medianamente fiables de la época de composición del tratadito. Así nos encontraríamos, por contraste entre la fecha arriba alcanzada y la de redacción, en situación de valorar de manera más justa cuánto representaron en la suspensión del tiempo real (que tenemos que dar por descontada al tratarse de una isla sobrenatural) los siete años de la narración. Porque es evidente que han trascurrido algunos siglos entre la primera experiencia y la última de Trezenzonio. ¿De qué elementos disponemos para fijar la segunda fecha? Operaremos de partida con una conjetura: en muchas de las narraciones medievales en que se produce suspensión del tiempo, las impresiones del arrebatado en éxtasis equivalen a trescientos años. Podríamos, en esta hipótesis, situarnos en los alrededores del año 1000, acaso hacia 1025 o 1050. ¿Sería aceptable una fecha así?

Intentaremos encontrar indicios que nos permitan una explicación. En primer lugar, parecería importante el hecho de que, en la oración que Trezenzonio eleva al Señor antes de embarcar, hay un eco evidente de una bendición utilizada en la liturgia hispánica; aunque la correspondencia entre ambas fórmulas hubiera sido particularmente significativa, ello valdría para situar como mucho antes de los comienzos del siglo XII, tiempo de la desaparición total de ésta, la composición del texto[159]. Pero como se trata de una oración que forma parte de un ritual, podría haber pervivido a la liturgia para la que se compuso, con lo que se anula el valor probatorio de su imitación, por otra parte bastante ligera.

La mención de la isla y el viaje hasta ella podrían ponerse de alguna manera en relación con las leyendas y fórmulas tradicionales que están en

159. Véase la fórmula del ritual hispánico abajo en nota al pasaje.

la base de la Vida de san Brandán, elaborada finalmente antes del siglo XII, cuando aparece en versión abreviada en San Millán de la Cogolla, y poco después en la propia Alcobaça. Tampoco podemos sacar ninguna consecuencia de la forma del nombre del viajero, ni del nombre dado a la isla, o al río, que parecen puramente fantásticos, aunque en el nombre de la isla podría haber jugado simultáneamente el recuerdo que evoca una conexión posible con *solis* y *statio,* con otra en que se creyera descubrir una relación con *solus,* indefinido que se repite varias veces en nuestro texto.

Además de los límites seguros (siglo VIII para la colocación ideal del inicio del prodigio, y siglo XII como tope muy avanzado, por razones de la propia trasmisión del texto, de la fórmula litúrgica, de los usos retóricos, y del conocimiento, dudoso, a pesar de los contactos innegables, de la pieza del Rotense), nos queda la posibilidad de que se trate de una pieza amañada en parte para intervenir en los pleitos (?) o reivindicaciones posteriores a la devolución por el obispo de Tuy de las tierras que ocupaba en el norte, acaso a comienzos del siglo XI[160]. Por si se tiene esto en poco, la simple comparación con el contenido del documento de Vermudo II nos permite situar la narración de Trezenzonio, sin gran error, en los comienzos del siglo XI. Aun así, y dado el carácter del texto, nos gustaría tener mayor seguridad en este dato para conocer la duración del éxtasis y apreciar la intensidad de detención del tiempo que supuso éste.

Por vía de conjetura, pues, aunque cada vez más verosímil, cabe admitir que nuestro texto haya sido compuesto en el siglo XI, probablemente en el primer cuarto. Pero, insistamos en ello, carecemos de cualquier base medianamente sólida para probarlo.

Además de esta duda razonable respecto a su época, digamos que también se hace difícil comprender dónde fue elaborada y por qué caminos llegó a Alcobaça; aunque acaso para explicar su presencia allí bastaría pensar en alguna derivación procedente de alguno de los viejos monasterios situados al Sur del Miño y al Norte del Duero. ¿Será, pues, originariamente el texto un producto de esa región? Quede la pregunta sin respuesta.

---

160. Resulta entretenido figurarse que la reclamación podía presentarse como una especie de presura por parte de Trezenzonio. Se insiste mucho en la despoblación de Galicia, y se recuerda que el personaje vivía de lo que le daba la tierra, que no pertenecía a nadie porque no había logrado descubrir persona viviente. La pista sería sugestiva, pero de prueba imposible. Quede su recuerdo como pura diversión.

f) Dos palabras sobre el estilo de Trezenzonio

A pesar de que no hayamos llegado a ninguna solución exacta ni por lo que hace al tiempo ni al lugar en que la narración ha sido compuesta, ésta continúa mereciendo nuestra atención por otros motivos, pues también es de un notable interés por sus técnicas literarias.

Diremos, ante todo, que como consecuencia de algún accidente en la trasmisión previa a nuestros manuscritos, o quizás mejor por razones del propio autor que no acertamos a desvelar, el texto de Trezenzonio acaba incompleto. Falta, en efecto, toda alusión a su sorpresa y choque al descubrir, ¿en Tuy?, su situación fuera del tiempo. De esta manera, y de entrada, la pieza resulta de composición desequilibrada.

Pero su organización adopta la forma usual. Un proemio plantea los consabidos tópicos de la buscada brevedad en la redacción, de la inmensidad de la tarea, y de la falta de tiempo para llevarla a cabo. La narración se encuadra en el tiempo, con alusiones ya estudiadas a la situación de Galicia, a comienzos del siglo VIII. La visión se completa y cierra con una vuelta a este siglo VIII al pretender Trezenzonio encontrar y visitar a su ayo. No se conserva la parte de la narración referente al descubrimiento de la realidad; al echarse en falta este momento tan importante en la descripción de la experiencia, podemos con toda razón, como ya hemos dicho, tener el texto por incompleto. De alguna forma estaba anunciada esa parte de la narración en las frases iniciales.

En cuanto a la técnica usada en la exposición, es de anotar su carácter recurrente: data de entrada en Galicia - circunstancias de su abandono - encuentro del faro y la isla - viaje en barca = estancia en la isla = retorno en barca - localización del faro - nueva situación en Galicia - retorno al siglo VIII con la búsqueda de Adelfio. Como puede verse se dio a la pieza una elaborada estructura, dotándola de todos los detalles y ornamentos requeridos por el caso.

En este punto es de indicar que tal estructura recurrente parece excluir a priori la esperada mención del contraste con la realidad, al darse cuenta Trezenzonio del tiempo verdaderamente transcurrido en su viaje y estancia en la isla de Solistición. Pero no sería extraño que este apéndice, que por sí mismo da todo su auténtico valor a la fantástica narración, fuera una especie de remate que serviría para poner aún más de relieve la estructura en anillo cerrado de la parte conservada.

Si del plano de la composición pasamos al de la realización retórica, aun sin entrar en análisis minuciosos que no serían propios de este lugar,

hay que reconocer que abundan en el texto los recursos de típico y abundante empleo en la literatura de edificación que busca la compunción del corazón (*compunctio cordis)* como camino para una conversión moral. Por vía de ejemplo registro, entre otros usos retóricos, paronomasias *(diuersas diuersa, nimie... nimii, auium... ouium...apium,* etc.); repeticiones *(magis ac magis, inueni...inueni),* anáforas, oxímoros *(multis pauca),* figuras etimológicas *(solitudines... solus, mirabilia mirari, pene penitus, impopulatam populatam)* y preguntas retóricas. El léxico, sin ser matizado, puede estimarse de una variedad digna. Es más difícil enjuiciar la sintaxis, porque una cierta tensión entre frases largas, más narrativas y frases cortas, más impresivas, era de esperar en un texto de esta clase.

De todos modos, la habilidad del escritor se deja ver no tanto en el léxico y mecanismos retóricos como en el empleo de medios para variar su narración: en primer lugar, la oración apremiante antes de embarcar, en segundo lugar, la mención detallada de los elementos del enterramiento, incluida la trascripción de las leyendas que comportaba. En la descripción de la Isla se combinan los detalles visuales, marcados, por ejemplo, por el color de la piedra y sus ornamentos, con las impresiones vivenciales de su propia conducta espiritual y física. La aparición de ángeles y bienaventurados pasa de notas luminosas y musicales a recuerdos gustativos. Obsérvese el contraste entre la parquedad de términos que señalan el castigo por no obedecer los requerimientos angélicos con la brillantez y amplitud de los que aluden a su felicidad.

El conjunto reúne a la vez impresiones personales vivísimas, como corresponde, y prolijas descripciones objetivas. Por derecho propio este pequeño texto, pese a sus deficiencias textuales, debe figurar entre las buenas descripciones de la isla del paraíso.

g) El texto

La edición que ofrecemos se basa en los dos manuscritos Alcobacenses que trasmiten el texto, con ciertas conjeturas, que señalamos en las notas críticas pertinentes. Los manuscritos son estos dos: Lisboa Biblioteca Nacional, *Alcobaça CCLXII/37,* fol. 118v-120, que lo da en un cuaderno que no tiene nada que ver con el resto del manuscrito (fol. 113-120), del siglo XIII (además de la diferente escritura y contenido, el cuaderno se distingue también del resto del códice por su pautado); y *Alcobaça CCIIC/39,* fol. 359-360: aquí el texto, copia casi segura del anterior, apa-

rece en estos dos folios adventicios añadidos al índice de la Leyenda de Jacobo de Vorágine. Los folios finales tienen bastante parecido en letra, rellenos y disposición del texto con el índice mencionado, pero nada que ver ni paleográfica ni codicológicamente con la copia de la obra de Vorágine, que constituye el contenido del manuscrito.

La única edición existente es la de Azevedo, arriba citada, que apenas puede tenerse por tal, ya que se limita a trascribir con errores el más antiguo de los dos manuscritos.

ESCRITO DE TREZENZONIO SOBRE LA GRAN ISLA DE SOLISTICION

Bajo la luz de una pluma aclaradora al entregar de manera concisa al recuerdo no tanto la extrema abundancia de la tierra de la gran isla que es la de Solistición, no tanto su amenidad de fragancia paradisíaca como la salubridad[161] de su estancia, he resuelto recoger unos cuantos detalles seleccionados de entre muchos y narrarlos con sutil brevedad. Pues si quisiera confiar en mis noticias todas y cada una de las impresiones tal como se encuentran de verdad en mi ánimo, me haría renunciar a ello antes la escasez del tiempo de que dispongo que la amplitud de la materia. De aquí que intente reducir a unas cortas notas en el libro de Euquerio[162] las circunstancias de mi fortuna y la situación de dicha isla.

Pues bien, cuando las poblaciones de toda Galicia fueron estirpadas de raíz por los infieles ismaelitas[163] y convertidas a lo largo de muchísimos años en cubil de fieras, yo, Trezenzonio, conducido por el destino, me aventuré en solitario por las soledades de Galicia. Y mientras vagaba de uno a otro lado con diversos rumbos por sus diferentes comarcas, sin poder encontrar persona viviente porque ni quedaban vestigios, llegué tras dar muchas vueltas al faro de Brigantium[164]. Al ver de lejos su alta cúspide, considerando con sumo asombro qué sería aquello me acerqué más y más y llegué a ver en qué consistía[165].

Subo a su alta cima, en la que había un espejo[166] de enorme tamaño y de enorme brillo; por las mañanas a los primeros rayos del sol el esplendor de su luz daba una completa visión de todo cuanto había en el mar. Pues bien, al reflejarse la luz en él, más allá de lo que suele vislumbrar una mirada normal, descubrí entre las más lejanas olas del mar por dos y tres veces[167] una isla espaciosa.

---

161. Aunque no es de excluir un error gráfico, *sanctitatem* en el texto equivale a *sanitatem*, y así lo traduzco; no estimo necesario corregir la lección.

162. No sé explicar esta mención de Euquerio, sin duda Euquerio de Lyon, escritor ascético que florece en la primera mitad del s. V, de gran éxito en ambientes monásticos en la Península. Parece querer darse a entender que se trascribió como apéndice en un manuscrito de sus obras, acaso como complemento del pequeño corpus de cartas dirigidas a Euquerio que dan diferentes manuscritos: pero no se ve la razón para elegir este autor y no otro, porque ninguna de sus obras principales tiene gran relación con el tema de este escrito.

163. Esta denominación de raíz bíblica de los árabes invasores, junto con el gentilicio *Arabes* y el nombre de Caldeos, se hace común en las fuentes cristianas de los siglos VIII y IX, tanto de origen asturiano o leonés como mozárabe; se emplean indiferentemente.

TREZENZONII DE SOLISTITIONIS INSULA MAGNA

Sub luce florentis calami insule uidelicet Solistitionis magne tam terre copiositatem, tam paradisiaci odoris amenitatem quam habitationis sanctitatem compendiose tradens memorie, subtili breuitate multis pauca decerpens conclusi. Quoniam si mentioni uere singula prout sunt commendare statuissem, prius me breuitas temporis quam materie prolixitas dimitteret; unde in libro Eucherii mei fortunii casum et supradicte insule statum metabor compendio.

Quoniam igitur totius Gallecie Ismaelitarum infidelitate ciuitates funditus extirpate et ferarum cubilibus annis per compluribus date essent, ego Trezenzonius fortuito casu ducente solitudines predicte Gallecie solus intraui. Cumque ipsius loci diu diuersas diuersa ambage partes oberrauissem, quempiam quia nec uestigia inuenire potuissem, perueni errando farum Brecantium. Cuius procul summa prospiciens cacumina, summo stupore quid esset admirans, magis ac magis accedendo quod erat percepi.

Ascendo summum eius cacumen, in quo nimie magnitudinis nimiique fulgoris speculum erat; cui mane primo egressu solis lucidus splendor omnium que in mari erant prospectum dabat. Cuius igitur lucis repercussione solito longius intuitu, inter remotissimos equoris fluctus spatiosam secundo et tertio insulam

---

164. La llamada Torre de Hércules en La Coruña.

165. El texto latino ofrece en los manuscritos un doblete *(quod erat esse)* que he reducido; podría tratarse de un desdoblamiento por razón de la corrección, con lo que habría que leer como en la frase anterior *quod esset*. El sentido no sufre alteración alguna.

166. No se podría decir si quedaba algún recuerdo del espejo, o el espejo mismo, cosa poco creible, o si se trata de una mala interpretación de *speculam* (no *speculum)* en el pasaje de Orosio citado arriba, p. 104.

167. También en esta contemplación se tiene en cuenta el criterio espiritual que prueba el origen divino de una revelación o mensaje: el que se repita por tres veces de manera exactamente igual; cf. abajo p. 129 y 136 nota 200.

Descendí del faro y empecé a cavilar cómo podría llegar a aquella isla.

Un día muy de mañana me subí yo solo a una barca que había preparado[168] con grandes trabajos y pérdida de muchos días, sin comer nada que no fueran hierbas del campo y carne de los animales que cazaba, no sin haber hecho oración ante Dios postrado en tierra diciendo así: "Guárdame, Señor, y protégeme, porque me encomiendo a tu confianza y me pongo bajo el poder de tu voluntad. Oh rey de reyes y creador de todo cuanto existe, que tendiste tu mano al apóstol Pedro cuando se hundía en el mar, tiende el auxilio de tu diestra a mí pecador[169] y condúceme sin miedo equívoco y sin peligro a la isla que te has dignado revelarme".

Bogando con toda felicidad en dirección a la desembocadura del río Berbecaria que iba a dar a la isla, llegué a ella sano y salvo más o menos a media tarde. Salté de la barca a un campo cuyo otro extremo no veía en absoluto; andando por él durante ocho días llegué a su punta y allí encontré una iglesia de maravilloso tamaño y admirable construcción. Pues era su altura como de 51 codos; su anchura de 61; el contorno completo era de 300 estadios[170]. Tenía ocho ábsides, cuatro pórticos, diez sagrarios, entre los cuales había cuatro tesoros repletos de toda clase de objetos de valor, a saber códices y ornamentos para los sagrados ritos litúrgicos. El pavimento de la basílica estaba variamente decorado con placas de piedra transparentes y verdosas, amarillas y azuladas. En el centro mismo de la iglesia había un altar de mármol y a su alrededor unos basamentos de oro y un pavimento de cristal purísimo; las ropas de altar de tela entretejida de oro refulgían como el sol. Sobre el altar de Santa Tecla que reposaba allí había una inscripción en que se decía que la basílica había sido construida bajo su advocación; a la derecha había un sepulcro construido en una piedra preciosa pero desconocida, en cuya cabeza una lápida de mármol portaba esta inscripción: "Aquí reposa Cirilo y su discípulo Flavio"[171].

---

168. Quiero resolver así la dificultad planteada por el *peractam* que aparece aquí, y que sin duda se refiere a *nauem,* aunque causa no pequeña inquietud el violento hipérbaton de la frase. Pienso si todo el pasaje en que se trascribe la oración no será un inserto hecho posteriormente por el escritor de manera poco hábil como demuestra además la sintaxis.

169. Compárese este texto con la fórmula de *Liber ordinum* (ed. Férotin, París 1905, 173): *Domine Ihesu Christe, qui in similitudinem nauis ecclesie tue arcam fieri iussisti, ut inundante diluuio, soli qui in ea inuenti sunt saluarentur, quique etiam Petro mergenti dexteram de naui dignatus es porrigere: rogamus clementiam tuam, ut ab hac naue omnium uentorum aduersitatem procul auertas, pro-*

prospiciens, faroque descendens, mecum quomodo dictam insulam adirem excogitare coepi.

Peractamque labore magno magnoque dierum spacio, absque ullo ciborum genere exceptis tamen herbis agrestibus atque uenationis carnibus, solus prius tamen in orationibus ad deum sic dicens prostratus: "Parce me, domine, et custodi, quia in tua me comendo fiducia et in tui consisto arbitrii uoluntate; rex regum et uniuerse creature plasmator, qui Petro apostolo in mari mergenti manum porrexisti, porrige mihi peccatori dextere tue auxilium, et perduc me absque metu formidoloso atque periculo ad insulam quam mihi dignatus es reuelare", hora quasi prima nauem ascendi.

Prospereque nauigando ad introitum fluui Berbecarie ducentis ad insulam hora quasi septima sospes perueni. Inde uero exiui in campum, cuius minime tramitis caput uidebam; per quem diebus octo incedendo inueni caput eius. Inuenique ibi mire magnitudinis mireque structure basilicam. Erat enim illius altitudo quasi cubitorum quinquaginta uno; latitudo uero sexaginta uno; per girum autem in circuitu stadia trecentorum; absides octo, porticus quattuor, sacraria decem, inter que thesauri quattuor omnium bonorum quantitate repleti, codicibus scilicet et ministeriorum sacramentis. Pauimenta uero basilice christalinis et zmaracdineis, iacintinis et carbunculinis lapidibus uariata. Medio quoque ecclesie altare marmoreum, in circuitu bases auree et pauimentum uitro purissimo; uestimenta altaris auri textilis refulgencia ad solis imaginem. Supra altare uero sancte Tecle ibi requiescentis epitafium, ipsius sub nomine fabricatam esse basilicam; dextera autem parte sepulcrum precioso sed innoto constructum lapide, in caput cuius marmorea tabula sic inscripta: HIC REQUIESCIT QUIRILLUS ET EIUS DISCIPULUS FLAUIUS.

---

cellas fluctuum tua inuicta uirtute conpescas; quatenus in ea nauigantes maiestatis tue protectione muniti ad portum tranquillissimum peruenire mereantur illesi.- Amen.

170. El codo, que equivale a unos dos pies, resulta en unos 60 cm.; el estadio vale 125 pasos, esto es, unos 170 m. Las proporciones son, pues: altura, 30,6 m.; anchura, 36, 6 m.; circuito o perímetro total, 51.000 m. Esta última medida es totalmente fantástica quizás aunque se refiriese a la isla entera. Las medidas están expresadas de manera clara y distinta en los manuscritos, sin posible confusión de lectura.

171. Véase arriba el ensayo de interpretación de estos nombres, p. 99.

Permanecí en dicha isla solo, alimentándome[172] con la carne de diversas aves y ovejas, y con miel de abejas...[173] cuyo número de ninguna manera podía ser contado; el perfume de las hierbas y de las frutas era indescriptible. Allí el vivir era excepcional, pues que no había ni un calor[174] excesivo ni un invierno molesto, sino una continua temperatura primaveral. Y no la cubren noches oscuras, sino una iluminación clara de unas estrellas que en ella brillan continuamente; en cambio, todo alrededor, dentro y fuera, una densa oscuridad de nubes lo oculta todo para que ninguna mirada pueda penetrarla sino con el consentimiento de la divina revelación. A lo largo de los siete años que viví allí ningun mal pensamiento me perturbó; tampoco la tristeza ni el pesar ni el hambre ni el temor ni pensamiento sórdido alguno poseyeron mi alma, sino de continuo la satisfacción, el gozo y la alegría. Estaba libre de toda modorra del sueño excepto la poca que la fragilidad de la naturaleza humana requiere.

Las diversas maravillas de aquel lugar que vi en los distintos parajes no logro admirarlas bastante. Vi, en efecto, coros de ángeles que salmeaban de día y de noche a una voz. De año en año en la solemnidad de santa Tecla veía algo aún más maravilloso, coros de bienaventurados que cantaban durante toda la noche. Pero, ¿qué aprovecharía describir una a una todas las cosas maravillosas que he visto? La belleza de su atractivo es inenarrable. Por la mañana al rayar el alba los ángeles al marcharse dejaban sobre el altar pan y vino, y cuando comía y bebía de ellos se llenaba mi alma de los perfumes de todas aquellas delicias hasta tal punto que, saciado durante varios meses, vivía sin ningún otro alimento.

Por la parte de dentro una columna en mármol tenía inscrito el nombre de la basílica de Santa Tecla, y el nombre de la isla que era Isla Grande de Solistición, y el nombre del río que era Bervocaria[175].

---

172. Según mi corrección *inuescendo* por *inueniendo,* que dan erróneamente los manuscritos.

173. Hay aquí, ciertamente una laguna, pues *quorum* no puede referirse a ninguno de los animales mencionados. Tenemos que suponer la falta de una frase general alusiva a la variedad y abundancia de toda clase de seres vivientes; después de esta mención parece aceptable el recuerdo de los perfumes y bálsamos del ambiente.

174. Los manuscritos dan *stas* por *estas (= aestas),* lo que quizás podría servir como indicio de que el original había sido escrito en letra visigótica, donde tal grafía, tradicional en la Península, sería usual.

175. Todo este párrafo, como se ha indicado ya, p. 98, parece dislocado; el comienzo mismo, que guarda vestigios de una estructura sintáctica anterior algo distinta *(interius* junto a *parte,* con in-

Moratus sum autem in predicta insula solus inuescendo diuersarum carnibus auium et ouium et melle apium... numerus quorum nullatenus dinumerari poterat; herbarum quidem ac pomorum odoramenta inenumerabilia. Ibi habitare egregium, ubi nec stas nimia nec ymber importunus, sed indesinenter uerna temperatio. Nec nox tenebrosior sed stellarum assidue ibidem inminentium clara illuminatio; ex omni uero parte intus et foris in girum caligosa nubium obscuritas tegit ut eam nulla oculorum acies penetrare ualeat nisi tantum nutu diuino reuelationis. Per septem uero annorum mei habitationem nulla me praua cogitatio perturbauit, nec tristicia nec meror nec fames nec periculum nec cogitatio sordida animam meam sed semper sacietas, gaudium atque leticia detinebant; somnolentia nisi quantum humane nature fragilitas modicum exposcit a me reppellebatur.

Diuersa diuersis que uiderim locis loci eiusdem mirabilia mirari satis non sufficio: uidi enim angelorum coros die noctuque una uoce psallentium; per singulos autem annos in sancte Tecle sollemnitate unum quid mirabilius, uidelicet celestium coros ciuium tota nocte psallentium uidebam. Sed quid singillatim mirabilium que uiderim omnia perferre suffecerit? Pulcritudo autem amenitatis eorum est inenarrabilis. Mane autem diluculo mihi pane et uino super altare ab angelis recedentibus relicto cum ederem et biberem, replebatur omnium deliciarum hodoramentis adeo anima mea ut plurimorum mensium tempore sature plenus absque alio omni uictu uiuerem.

Interius uero parte columna marmorea inscripta nomen baselice sancte Tecle, nomen uero insule Solistitionis Magne, nomen quidem fluuii Beruocarie.

---

congruencia), parece corresponderse con la frase *dextera autem parte*. Obsérvese la doble forma que dan los manuscritos para el nombre del río, que hemos preferido conservar.

Pasado, pues, un período de siete años, por lo que recuerdo, oí bien a mi pesar una advertencia de los ángeles hecha una y dos veces para que me marchara de aquella isla paradisíaca y no me demorara allí por más tiempo. ¿Qué más? Negándome en vano a hacerlo fui atacado de una manera insoportable por orden del Señor por una variedad de lepra desde la cabeza hasta los pies y por una ceguera casi total; y de nuevo amonestado por tercera vez adoré a Dios y me devolvió la salud. Me fue mostrada en la costa una pequeña nave en la que lleno de temor embarqué; timoneándola la mano divina arribé a la orilla no muy grande del río. Las carnes de ovejas y peces[176] que había llevado conmigo, en cuanto toqué tierra, se volvieron podredumbre maloliente.

Avanzando desde allí por la costa del mar hacia una playa situada al oriente como unas cincuenta millas, llegué al faro ya en parte destruido. Encontré la ciudad de Cesarea casi completamente derruida, y Galicia que[177] había dejado despoblada de nuevo poblada aunque con pocos habitantes. Y así llego a Tuy en busca de Adelfio, obispo de la ciudad, que me había educado liberalmente como un padre a su hijo ilustrándome desde mis tiernos años[178].

176. ¿Habría que leer *auium* ("aves") en lugar del *ouium* ("ovejas") trasmitido?

177. Los manuscritos dan *qui,* inexplicable, en vez del esperado y editado *quam.*

178. El texto acaba ahora aquí, evidentemente incompleto.

Septem igitur annorum circulo euoluto, angelicam ut memini monitionem semel et secundo, ut de insula paradisiaca egrederer nec amplius ibidem morarer, non spontaneus audiui. Quid igitur? Frustra renuens a lepre uarietate a capite usque ad pedes et oculorum cecitate domino iubente intolerabiliter percussus iterumque tercio ammonitus adoraui deum, et restituit mihi sanitatem; ostensaque mihi in littore nauicula formidolosus conscendo, et diuina manu gubernante adplicaui ad fluuii non grandis litus. Carnes uero ouium, piscium quas mecum detuleram, ut terram tetigi, in putredinis fetorem conuerse sunt.

Inde uero progrediens iuxta maris litus uersus eoam quasi milia L plagam ad farum perueni, iam ex parte destructum; Cesareamque ciuitatem pene penitus diruptam, Gallaeciamque quam dimiseram impopulatam populatam sed paucis inueniens uenio Tudam, causa Adelfii ipsius ciuitatis episcopi qui me a primordio eruditum libere et ut pater filium educauerat.

V

SANTIAGO CABALLERO Y LA RECONQUISTA DE COIMBRA

POCO DESPUES de que Coimbra fuera reconquistada por el rey Fernando I de León, el 9 de julio de 1064, debió difundirse desde Galicia la noticia de una intervención milagrosa del apóstol Santiago en el suceso.

El milagro se nos ha conservado en dos versiones parcialmente distintas, de las que una, aparente pero no realmente la más antigua, se encuentra incluida en el Libro de Milagros de Santiago que forma parte del *Liber sancti Iacobi,* o *Iacobus,* como décimonovena narración; la otra se lee, incrustada como anécdota complementaria, en la descripción de la campaña correspondiente de Fernando I que ofrece la Historia Silense.

a) Circunstancias y detalles del milagro en las dos versiones

Prescindiendo de las partes divergentes, podemos resumir así el suceso: los cristianos se encuentran preocupados por la difícil campaña emprendida para llegar a la toma de Coimbra; en Santiago un griego, venido por devoción al apóstol a morar junto a su sepulcro, reacciona estupefacto ante otros devotos que invocan a Santiago como caballero; de noche se aparece éste al griego y le asegura su condición de caballero de Dios; para probar esto hace saber al peregrino que al día siguiente Coimbra caerá en manos cristianas con su ayuda. Se ve enseguida que son dos los puntos claves que intenta poner de manifiesto el milagro: en primer lugar, la condición de caballero de Santiago; en segundo lugar, su poder ante Dios como intercesor y ante los hombres como caballero que lucha por la causa divina.

Aceptemos o no que en el fondo existió una forma escrita previa de este acontecimiento, de la que dependen las dos versiones que nos han llegado, lo cierto es que el milagro debió fijarse pronto y adoptar desde el primer momento una peculiar estructura narrativa, de alguna manera una estructura angular. En efecto, en ambas versiones se pondera la dificultad

de la guerra en que está empeñado el rey Fernando en su intento de recobrar Coimbra para el poder cristiano, y luego su conquista gracias a la ayuda del cielo.

En la versión historiográfica se alude a esta dificultad poniendo de relieve los problemas militares que llevan al propio rey a Compostela para implorar de Santiago su intercesión en el cielo; el clérigo historiador se complace en anotar las condiciones y supuestos que determinan como perfectamente justa y normal esta intercesión de Santiago.

El narrador del milagro, en cambio, acude a otro expediente: los siete meses escasos que dura el asedio de Coimbra se transforman en siete años, que constituyen por sí mismos la mejor confirmación de las dificultades militares de la empresa. Al final de la narración en la versión del Libro de Milagros, el obispo griego que sirve de medio para el prodigio se convierte en defensor y propagador de la creencia de que el apóstol acudirá como buen caballero en auxilio de todos cuantos estando en armas y luchando por la cristiandad lo invoquen de corazón. La lucha en nombre de Cristo, muy justificada y remachada en la Silense, cierra así el anillo.

Muy probablemente ha sido esta forma angular la que ha permitido ciertas variantes intermedias que han buscado embellecer el relato y recalcar sus objetivos espirituales. Así, por ejemplo: en el episodio de la Historia Silense, después de la censura (amable, pero firme) que Santiago hace en su visión al peregrino griego por no haber compartido la creencia de los campesinos en su condición de caballero, aparece a la puerta de la iglesia un caballo con rasgos sobrenaturales: enorme estatura, y tan resplandeciente que su brillo llega a iluminar el interior de la basílica. La presencia del caballo, a que no se alude en la visión del *Liber,* ratifica sobradamente el sentido militar del relato. Importaba de manera especial en un texto como la Historia Silense, en función de las acciones políticas y militares descritas. En el *Liber* era más relevante apoyar de manera eficaz la creencia y devoción populares en Santiago caballero, sin acudir a tamaño expediente, que exageraba el papel político de la visión.

Hago observar que esta aparición segun la Silense tiene mucho relieve en la economía de esta obra. Allí todo el episodio se señala como un medio prodigioso de que se valió Santiago para dar a conocer anticipadamente su intervención a las gentes de Compostela, con lo que su juego como intercesor y valedor, reconocido por el propio rey, quedaba divinamente confirmado. Que con esta manera de ver se haya conservado el recuerdo de la aparición del caballo hace que la promoción de la devoción a

Santiago caballero, sin estar muy explicitada, tenga toda la calidad deseable.

Hay más todavía: entre los pormenores significativos que nos han reservado estas narraciones figura con relieve destacado el de las llaves que Santiago porta. Las llaves son dos, pero en la Silense el peregrino en un primer momento ni siquiera las reconoce debidamente, sino que se figura que Santiago lleva en las manos "algo así como unas llaves", que sólo identifica como tales cuando el apóstol se las muestra para relacionarlas con su advertencia o profecía sobre la caida de Coimbra. Las llaves representan el poder sobre las decisiones del cielo en Mateo 16, 19, y son dos, símbolo del dominio sobre la muerte y el Más Allá, en Apocalipsis 1, 18. Llaves de la ciudad de Coimbra sí, pero símbolo a su vez de todo el poder que ha sido confiado a Santiago.

Pero desde el primer momento debió ampliarse el interés primordial del milagro con otro objetivo: favorecer el culto del apóstol, quizás en la propia basílica. La preocupación por lograr este objetivo no se nos presenta tan claramente como en el caso de la nueva condición militar de Santiago, más importante. Se deja, con todo, descubrir con indicios más que sobrados para tener por justificada la que inicialmente podría tenerse por simple conjetura.

En la narración del *Liber sancti Iacobi* se nos dice que los campesinos que provocan la airada intervención del griego, y por tanto actúan como elementos desencadenantes de la acción, habían acudido a la iglesia del apóstol movidos por devoción para una "fiesta especial" de Santiago. El episodio está bien datado en función de la caida de Coimbra: tal visita tuvo lugar el 8 de julio de 1064. Ahora bien, el 8 de julio no se celebra ninguna fiesta especial del culto jacobeo; habría que pensar o en la víspera de la fiesta del Apóstol, el 24 de julio, o en la propia solemnidad de éste el día 25. Evidentemente, de esta manera tan poco clara se busca dar al lector la impresión de que se está moviendo la acción en julio, el mes de su culto peculiar, y en un día determinado; sin decirlo, para no provocar error, se induce a pensar en el día 25, y con ello realzar más, si cabe, la brillante y definitiva actuación de Santiago. De esta forma el culto solemne en su honor recibe una confirmación de lo alto muy bienvenida por estos años para resolver tensiones que casi nunca se mencionan, pero que hubieron de representar escollos a menudo difíciles de esquivar. Por el tiempo del milagro dos fechas se oponían en las celebraciones litúrgicas de Santiago: la

tradicional en la iglesia hispánica del 30 de diciembre, y la europea que lo conmemoraba el 25 de julio. En la mentalidad popular, afecta a las tradiciones y reacia siempre a cualquier innovación, la preferencia que en Compostela se iba observando por este tiempo a favor de la fiesta de julio, produciría a veces inquietudes e incomodidad. La nueva liturgia romana, cuya implantación venía siendo favorecida por Roma y por los monjes de Cluny, en lucha abierta con la liturgia tradicional hispánica, bien firme en las gentes peninsulares que tardaron en someterse, y nunca de buen grado, a la innovación, necesitaba en este punto una especie de ratificación sobrehumana para que los devotos de Santiago se fueran acostumbrando a la fecha del 25 de julio. Y en este punto, también me parece que el milagro está llamado a jugar un papel.

Hubo, en efecto, un deliberado equívoco para hacer pensar en la fiesta de julio, aportándose así un granito de arena a esta casi secular lucha entre las dos liturgias. El lector se ve inducido, repito, a hacer coincidir el milagro compostelano con la fiesta mayor de Santiago. Para confirmar este punto de vista podemos acudir a un detalle insignificante que se ha deslizado en la versión de la Historia Silense, y que va en la misma dirección. Allí, como huella de este intento de favorecer la nueva fecha de la festividad, se nos dice que el peregrino griego, en cuanto amanece el nuevo día, que es un domingo, comunica y hace saber su visión. Pues bien, el 25 de julio de 1064 cayó en domingo.

Cabe, por consiguiente, al concordar así todos los datos, establecer que, con la mención de los paisanos que acuden a una fiesta especial del apóstol, se insinúa que el suceso tuvo lugar un 24 de julio y que se correspondería con el domingo 25 la toma milagrosa de Coimbra: ya que los hechos tuvieron lugar, en realidad, el 8 y 9 de julio respectivamente, un jueves y un viernes, no me parece descaminado suponer que existieron razones que llevaron a esta alteración que, a fin de cuentas, se mueve en el mismo plano que el cambio atribuido a la duración del sitio de Coimbra.

No es menester insistir, ya que así nos lo dejan entrever las dos narraciones y las interesadas modificaciones de los hechos que se han llevado a cabo en ellas, en que el lugar de origen de esta preciosa leyenda es la propia Compostela. Parece altamente verosímil suponer que se extendió de inmediato, ya que ella permitía seguir confiando en la protección de Santiago en la lucha contra el Islam, y favorecía en gran medida al acrecentamiento de la devoción jacobea. En cuanto a la fecha de su redacción o fijación hay que pensar más que en el propio año 1064, en un tiempo poco posterior; la anécdota, en sus rasgos esenciales y con las leves alteraciones

de la realidad que se habían hecho imprescindibles, está definitivamente fijada a tiempo bastante para que hacia 1115 la haya recogido en alguna fuente, o en tradición oral inmediata, el autor asturiano de la Historia Silense (o quizá mejor, leonés).

Pero veamos con más atención las circunstancias y pormenores de cada una de las versiones.

b) Nuevo sentido del culto jacobeo en el "Liber sancti Iacobi"

Recordemos para empezar que dentro de la extraordinaria compilación que se hace de dominio público en torno a 1150 bajo la denominación de *Iacobus,* o *Liber sancti Iacobi,* aparece toda una serie de milagros atribuidos al apóstol Santiago que tuvieron mucho éxito y constituyeron, desde el momento inicial de su difusión, una pieza importante en el fomento de la devoción jacobea[179]. Tal como los conocemos ahora estos milagros constituyen un libro entero del *Iacobus,* el segundo, aunque en ciertas copias no directas de la compilación se encuentran al comienzo, como pieza de especial relevancia.

No es fácil decir si desde un primer momento se elaboraron los 22 milagros de la colección como un libro por sí mismo, o si éste es resultado de una agrupación posterior: en el ejemplar del *Iacobus* que guarda el Archivo de la Catedral de Santiago, conocido vulgarmente como Códice Calixtino, aparecen milagros posteriores, incluso versificados, en los últimos folios del manuscrito. De hecho, todos los que están incluidos en el libro II del *Liber* se refieren, en la medida en que estos datos cronológicos pueden ser tenidos por seguros en relatos de tal naturaleza, a los años

---

179. Sobre el *Liber sancti Iacobi,* cuya nueva edición a base de todos los manuscritos conocidos de la compilación estamos preparando, puede verse ahora, con abundante bibliografía y puntos de vista a menudo muy dispares: P. David, "Etudes sur le livre de Saint-Jacques, attribué au Pape Calixte II", *Bulletin des Etudes Portugaises et de l'Institut Français au Portugal,* 10 (1946)1-41. 11 (1947) 113-185. 12 (1948) 70-223. 13 (1949) 52-104; A. Hämel, *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Iacobi und des Pseudo-Turpin,* Munich 1950; id., "Los manuscritos del falso Turpino", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal,* 4, Madrid 1953, 67-85; K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber Sancti Jacobi",* Wiesbaden 1984. Hasta el momento la única edición existente, aunque sus escasos ejemplares la hacen casi de imposible consulta, es la debida a W. M. Whitehill, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus,* I: Texto, Santiago de Compostela 1944; una traducción completa, de enorme utilidad además por sus valiosas notas, se debe a A. Moralejo-C. Torres-J. Feo, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus,* Santiago 1951.

A propósito de los milagros, el lector interesado puede consultar el trabajo citado de P. David del año 1947. Sobre nuestro milagro p. 172-173.

1100-1110, con dos excepciones: el que estudiamos aquí y otro, el 13, que se sitúa en 1135[180].

Sobre la técnica literaria de los milagros, también hay que hacer unas cuantas advertencias al lector. Se ha señalado con toda razón una dependencia innegable de una parte de ellos respecto de los milagros atribuidos a san Gilles, debidos a Pedro Guillaume, que los compuso sobre 1124, lo que es dato de innegable importancia a efectos de datar nuestro conjunto. De otro lado, nótese que formalmente difieren unos de otros, en cuanto la mitad de las narraciones que componen este libro jacobeo se inician con la data del suceso milagroso, en tanto que el resto carece de esta información, aunque otra clase de indicaciones en el tiempo nos permita situarlos todos con mayor o menor precisión.

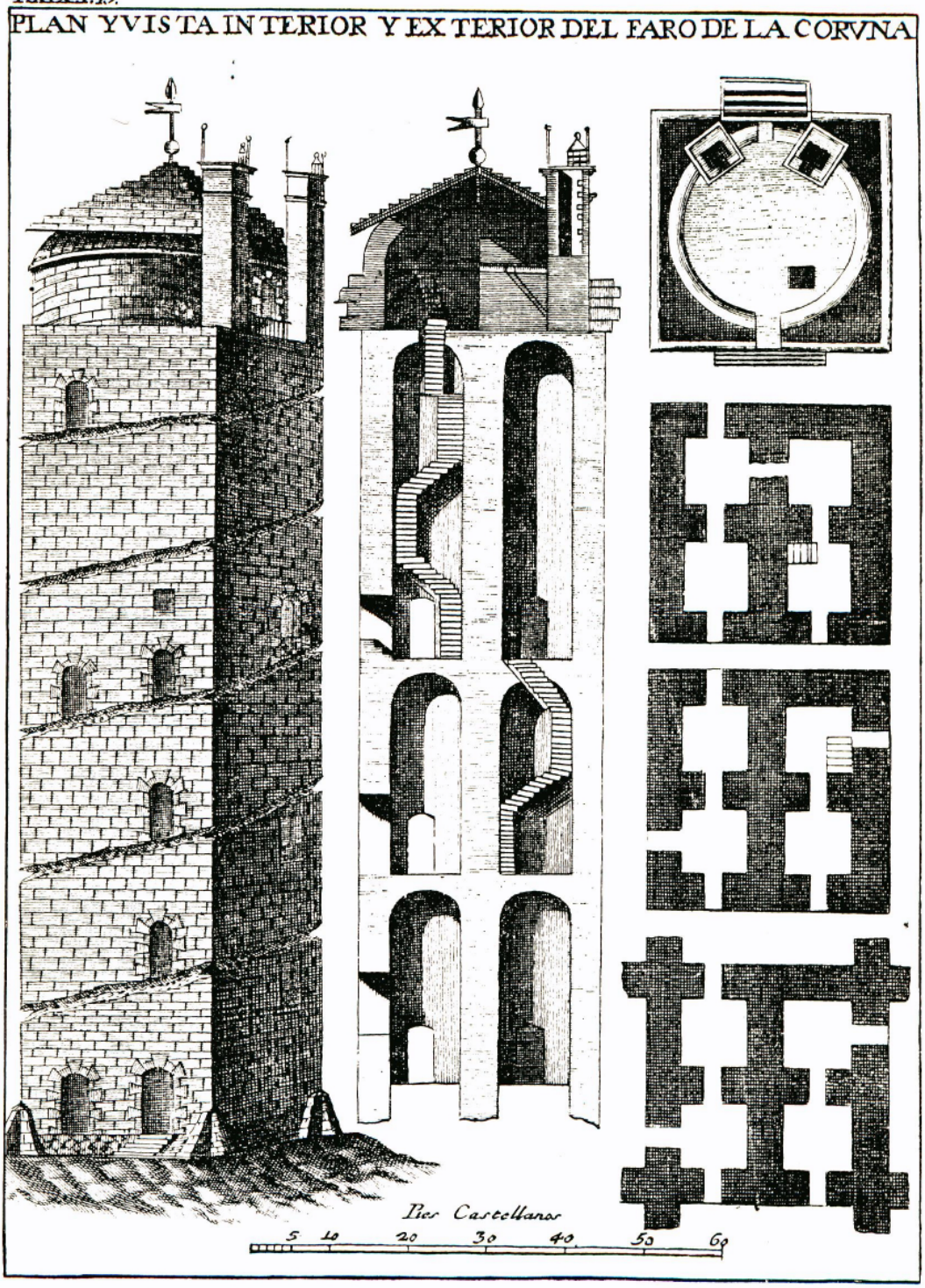
Cumpliendo los usuales requisitos impuestos por las normas tradicionales establecidas por el género literario de los milagros para la descripción de éstos, cuando no se proporcionan señalamientos cronológicos precisos y recientes (se requiere, en efecto, que la antigüedad de un milagro sea mínima y, en todo caso, que no rebase una generación para disponer de una piedra de toque que garantice su fiabilidad), en casi todos ellos se dan detalles que permitan conocer a los participantes, sin que obste al valor del conjunto el hecho de que alguno incumpla estos principios establecidos, como sucede en el caso del milagro 2 de la colección.

En cuanto a la localización de estos sucesos maravillosos, ya el prólogo que los introduce, y que como en todas las piezas de esta compilación se atribuye al papa Calixto II, se hace lenguas de que han tenido lugar en todas las regiones del mundo[181], como conviene a la difusión universal del culto a Santiago, obsesión patente en todas las partes del *Iacobus*.

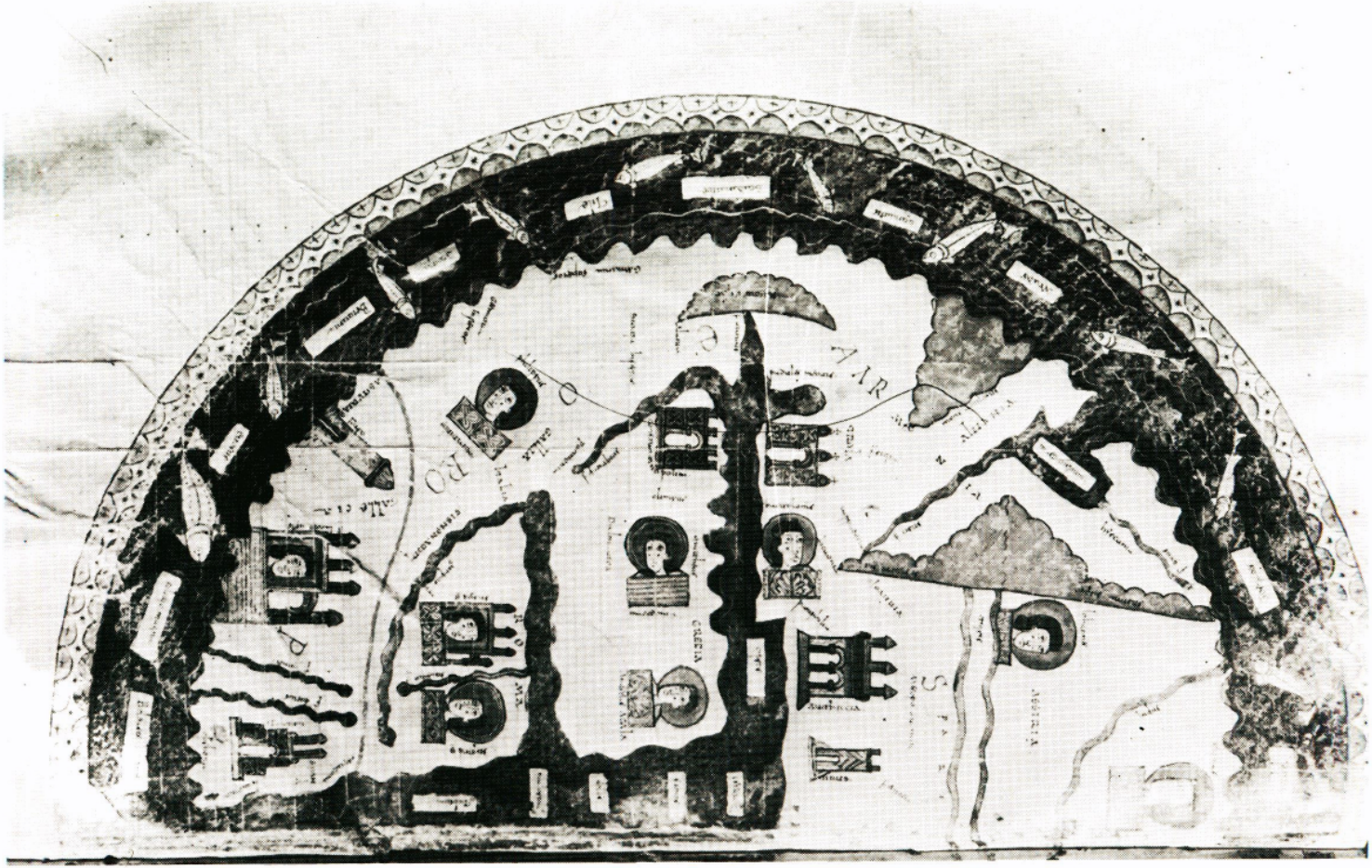
Desde el punto de vista de la colección, podemos subrayar el interés particular del que trascribimos, por ser uno de los pocos que se suponen sucedidos en la propia Compostela, con intervención, siquiera como momento de incitación, de gentes del país. Pero además en este milagro se

180. Un problema particular que no abordaremos aquí lo plantea la versión gallega del Libro de Milagros publicada no hace muchos años. Del texto resultante no se desprende con seguridad cuál fue el modelo que se tuvo en cuenta al hacer la versión, que se situaría en el siglo XV. No obstante, en algún caso tendremos en cuenta la variante pertinente, cuando parezca de interés. Seguiremos la magnífica edición de J. L. Pensado, *Miragres de Santiago*, Madrid 1958. Nuestro milagro en p. 208-211.

181. "Recorriendo las más diversas tierras, conocí algunos de estos milagros en Galicia, otros en la Galia, otros en Alemania, otros en Italia, otros en Hungría, otros en la Dacia, otros incluso más allá de los tres mares, escritos cada uno en un sitio distinto... de unos tuve conocimiento al narrármelos quienes los vieron u oyeron contar, de otros fui testigo presencial" (ed. Whitehill, cit. 259).



Situación del Faro de la Coruña en el siglo XVII, según grabado de Flórez, España Sagrada, 15, *Madrid 1765.*



Mapamundi del "Beato" de Burgo de Osma, fol. 34^{v} (siglo XI^{I}). A la derecha, en Galecia, el Faro y una representación de la ciudad de Santiago.

cuenta con la resonancia que le proporcionaron las circunstancias políticas y militares en que tuvo lugar, y los personajes afectados.

¿Cuál es el sentido de este milagro tal como se nos presenta dentro del conjunto de milagros jacobeos? Tenemos que partir de lo que antes ya hemos definido como rasgos sustantivos del suceso. En él una vez más nos encontramos con una visión que sirve de confirmación a una doctrina o situación, y que a su vez queda garantizada como visión celeste por una profecía que, tomadas las medidas oportunas, y que tan a menudo vemos comparecer en situaciones análogas, se comprueba correcta.

Resumamos su contenido según esta versión. Un peregrino, aquí obispo, griego de nación, lo que significa de entrada representante de viejas tradiciones eclesiásticas, va a mostrar su extrañeza y repugnancia ante la reacción de un grupo de gallegos sencillos que ven en Santiago el noble caballero que pelea las batallas de Dios. La creencia se presenta en esta narración como normal y espontánea en gentes del pueblo, frente a la erudición y conocimientos escriturísticos del peregrino, y acaso para mejor establecer el contraste entre ambas posiciones. Hay una visión nocturna en que Santiago aparece ataviado con dos clases de signos: los de caballero, marcado por sus armas, y los de personaje celestial, que se descubre en la túnica blanca y brillante, y en las propias armas resplandecientes.

El mensaje que va a comunicar al obispo griego, cuyo nombre es Esteban, no solamente se encuadra en el ambiente marcado por la aparición, sino que adopta otra garantía sobrenatural: el obispo es llamado por su nombre por tres veces, tradicional contraseña de auténtica comunicación divina [182]. Este mensaje atiende al fondo de la cuestión tal como desea ponerla de manifiesto nuestro narrador: Santiago es abogado en el cielo y caballero protector y avanzadilla de los cristianos en la tierra. Con este mensaje se cruza otra actuación, la prueba material del poder militar del apóstol: él mismo con las llaves que lleva en su mano abrirá las puertas de la ciudad de Coimbra al día siguiente a una hora prefijada; la profecía cumplida servirá de prueba.

Las consecuencias de todo este prodigioso suceso son dos. Una se define cuidadosamente, la conversión de Esteban, que a partir de ese momento se transforma en ardiente propagador de la devoción a Santiago como caballero. Otra no se manifiesta, pero no por esto queda menos en relieve: la licitud, conveniencia y grandeza de esta nueva devoción a Santiago, peculiar protector ahora de cuantos lo invoquen de corazón estando en armas por la cristiandad.

182. Véase abajo nota 200.

Tres puntos parecen constituir, pues, el trasfondo de la narración del milagro en la colección jacobea: la dificultad del asedio de Coimbra, la relación del suceso con la fiesta mayor del apóstol, y el triunfo de la creencia popular sobre las tradiciones eclesiásticas primitivas.

Por lo que hace al primer punto es de notar que en esta versión, como ya hice observar, se han cambiado los siete meses escasos de asedio de la ciudad por siete años. No eran necesarias mayores precisiones al respecto en un texto de la condición de éste.

Cuando se escribe el milagro, el narrador no puede dejar de tener a la vista todos los componentes de una devoción tan compleja como la jacobea. Uno de éstos, y no el de menor rango, es el culto litúrgico. También a él se atiende en nuestro milagro. Hemos visto anteriormente cómo se escamotean, y sustituyen por otros, ciertos pormenores relativos a la data del prodigio narrado para incitar al lector a pensar que la acción peculiar y milagrosa del apóstol se relaciona con una "fiesta especial" en honor suyo, que no puede ser otra que la fiesta mayor del 25 de julio, en contradicción con la indiscutible data del suceso.

Gracias a este prodigio, en tercer lugar, el propio apóstol ratifica su condición militar que comenzaba entonces a popularizarse. De hecho se trata de la primera manifestación de esta representación de Santiago, en lo iconográfico y en lo devocional, que ha llegado hasta nosotros[183].

c) Santiago caballero en la Historia Silense

Algo debió haber de cierto en toda esta leyenda maravillosa cuando se hace eco de ella la Historia Silense[184]. Y describe el suceso por extenso, a veces con tanta semejanza en las expresiones que se confirma lo que ya desde el punto de vista de la elaboración literaria del milagro hemos seña-

183. Sobre este problema, y sus consecuencias para la iconografía de Santiago, que pronto se convierte de Santiago peregrino en Santiago matamoros, véase, con estudio de estos mismos textos en otra perspectiva, A. Sicart Giménez, "La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media", *Compostellanum,* 27 (1982) 11-32.

184. Permítasenos dar unas indicaciones al respecto. Tradicionalmente se supuso que el autor era un monje de Silos (Burgos), de donde la denominación recibida por la obra. Ahora se da por seguro, con toda razón, que estuvo relacionado con el monasterio de San Juan, luego San Isidoro, de León, aunque siga habiendo defensores a ultranza del origen silense. El autor, que utiliza, refunde y continúa otras historias anteriores, como la de Sampiro ya mencionada (véase página 72), escribe hacia 1115, acaso en el ambiente mismo de la corte leonesa. Su obra propia, que concluye con la muerte de Alfonso VI de León, fue editada por F. Santos Coco, *Historia Silense,* Madrid 1921, y de nuevo por J. Pérez de Urbel-A. González Ruíz-Zorrilla, *Historia Silense,* Madrid 1959 (pero cf. C. Sánchez Albornoz, *Investigaciones sobre Historiografía Hispana Medieval,* Buenos Aires 1967, 249-263).

lado, que esta versión y la del *Iacobus* quizás provengan de una misma fuente, probablemente escrita.

Aunque ya nos hayamos demorado en el estudio de este prodigio más de lo usual, bueno será que resumamos las consideraciones que nos merece el tratamiento que al suceso da la Silense. Prescindiendo ahora de sus problemas historiográficos, tales como las relaciones con Sampiro, o las inexplicables omisiones de reinados, hay un hecho que tenemos que recordar. Al menos en una ocasión, el monje autor de esta Crónica ha incluido puntualmente un texto extraño en su propia obra: es el caso de las Actas de traslación de las reliquias de san Isidoro desde Sevilla a León en 1063, copiadas de manera tan literal que ha guardado incluso la doxología final de esta pieza. Cabría, pues, que también la narración de nuestro milagro fuera trascrito de una obra anterior. Pienso que no ha habido trascripción, como en las Actas isidorianas, sino reelaboración del texto, trasmitido por escrito como parece más probable, aunque no pudiéramos excluir que hubiera sido recibida la narración por vía oral.

Veamos la presentación del milagro en esta obra. En ella tiene un sentido distinto que el visto en el *Liber sancti Iacobi*. Fernando I, dispuesto a consolidar sus conquistas lusitanas al sur del Duero, resuelve atacar Coimbra. Consciente de los riesgos y problemas de esta nueva campaña va a Compostela a implorar la intercesión del apóstol. Hace allí oración por tres días, que cierra con una ofrenda al santuario[185]. El autor de la Crónica introduce entonces un excurso para justificar el sentido de la oración real. Ha orado al Padre en nombre de Cristo, toda vez que el objetivo de la guerra que reemprende es recuperar Coimbra del control pagano para someterlo a la fe cristiana: bajo este título cuenta ya con la seguridad de la promesa de Jesús[186] de que lo conseguirá. Pero el rey sabe que, como mortal, no puede merecer por sí mismo, por lo que introduce a Santiago, ya que fue amigo del Señor, como su celestial intercesor. De esta manera, mientras él pelea materialmente en Coimbra, Santiago, el caballero de Cristo, no cesa de interceder ante su Maestro.

El historiador otorga este título de caballero a Santiago, atento al hecho de que el propio apóstol lo ha reclamado para sí. Pero no minimiza con ello la actuación guerrera del rey Fernando, antes al contrario. En primer lugar, no da al prodigio compostelano el sentido confirmatorio de la condición de caballero de Santiago que hemos visto en la otra versión,

185. No tenemos más información sobre esta donación, que puede tenerse por normal dada la devoción jacobea del rey y la tradición de donaciones regias al santuario compostelano.

186. Mencionada expresamente con la cita de Juan 16, 23; véase abajo, página 140.

aunque ello se desprenda de la propia narración; en segundo lugar, se afirma explícitamente que el suceso tuvo lugar para hacer saber a las gentes de Compostela cómo el rey había triunfado, gracias a sus oraciones compostelanas. Es decir, el rey lleva a efecto con toda habilidad táctica y estratégica la campaña, segun recalca el historiador, que nota el impacto producido en la morería, mediante el patrocinio celestial de Santiago. Ya que el rey lo había impetrado fervientemente en su templo, y era hecho sabido, el apóstol hace saber con antelación, para que se observe su poder intercesor, cómo se cuidará de acceder a las pretensiones regias.

En la Silense el peregrino es simplemente un griego, que llega a entender suficientemente el romance para caer en la cuenta de las implicaciones de la invocación de los campesinos gallegos. No es, pues, obispo, con lo que no cobra relieve su reacción ante la nueva creencia, pero en cambio se resuelve la dificultad de la comprensión de los paisanos, y se le presenta airado y desafiante. Se ha conservado casi todo el ambiente que ya conocemos, pero no hay rastros ni del deseo de justificar las fiestas jacobeas de julio ni del de promover su culto. Lo único que se pondera de todas las maneras posibles es el profético anuncio de la caída de Coimbra.

La necesidad de que la profecía resultase confirmada, mediante el registro inmediato del día y hora anunciados, que luego se encargan de comprobar fidedignamente unos mensajeros especiales[187], da pie en la Silense a unos desarrollos que contribuyen a disipar todo intento trascendente respecto al culto y devociones a Santiago: en este pasaje se describe con toda parsimonia el encargo de las dignidades compostelanas a los propios que despachan ante el rey; por dos veces se insiste en la velocidad con que éstos recorren su camino, y por dos veces se mencionan también las provisiones tomadas para proceder al debido reconocimiento de las circunstancias de la toma de Coimbra y su coincidencia con lo anunciado por la visión.

¿Por qué solo el Silense ha conservado el recuerdo de la aparición del caballo celestial que monta el apóstol? Ya he dicho que me parece que este detalle figuraría en la narración fuente. Aquí se ha retenido, y acaso amplificado, como el único recuerdo del verdadero objeto de la visión. Tengamos presente que en el milagro del *Iacobus,* y quizás en el primer relato, la caída de Coimbra y su anuncio milagroso son las pruebas de que el apóstol es un verdadero caballero de Cristo. En el texto de la Historia Silense Santiago es caballero porque monta un caballo, celestial por añadidura. El peregrino griego, en esta versión, toma el título de *miles* en un

187. Véase arriba página 23 sobre el particular.

sentido muy material; por eso piensa que no se puede denominar así al apóstol que nunca había cabalgado. Pero Santiago discute este punto de vista con su palabra, garantizándola con la profecía, y de hecho, mostrándose como jinete. Podemos preguntarnos dónde está puesto el énfasis en esta misión. Y se impone una sola respuesta, la de que el apóstol, como participante espiritual en las batallas que se libran en nombre de Cristo y para extender su reino, ayuda con su intercesión celeste al rey Fernando. Y para que los devotos santiaguistas se percaten de cómo responde a las oraciones de los que lo invocan, y como confirmación de esta singular protección, les hace saber la toma de Coimbra de modo maravilloso antes de que ocurra.

¿Qué nos queda del mensaje de Santiago caballero? Mucho más de lo que a simple vista parece, si bien es verdad que se han diluido muchos de sus rasgos en prueba de los altos designios celestiales sobre la acción del rey leonés. Resta un testimonio singular, que vale más que todas las palabras del *Liber:* el episodio del caballo, que a los ojos del pueblo confirma mejor que cualquier razón el nuevo hecho jacobeo. Esta visión plástica, marcada por la presencia de la cabalgadura, acaso suponga que se estaba admitiendo una justificación y estabilización de la creencia popular en alguna aparición militar concreta, reciente, y probablemente discutida, o incluso rechazada.

d) Los textos

Para los textos que presentamos, téngase en cuenta lo siguiente. El texto del milagro sacado del *Liber Sancti Iacobi* diverge en pequeños puntos del ofrecido en la edición del Códice Calixtino por Muir Whitehill; aquí hemos tenido en cuenta además del manuscrito de Compostela otros manuscritos antiguos, que no merece la pena reseñar ahora[188], porque sus variantes en nuestro pasaje no tienen gran relevancia, aunque sí el normal interés.

El texto de la Historia Silense aparece según el ofrecido por la edición de Santos Coco, contrastada con la de Pérez de Urbel, con mínimas correcciones que señalaremos[189].

188. Hay que decir que hasta ahora sólo ha sido editado el códice compostelano de esta compilación; la edición de Whitehill ha sido reseñada arriba p. 127. Pero existen bastantes testimonios más de ella, no todos dependientes del manuscrito de Compostela como se ha venido pensando corrientemente. El único elenco de estos códices aparecido hasta ahora es el que estableció A. Hämel, en *Estudios,* citado nota 179. En su relación de manuscritos más o menos completos (sin tener en cuenta los que sólo trasmiten partes singulares de la compilación) falta alguno de notable interés.

189. Las ediciones han sido descritas arriba página 130.

UNIVERSIDADE DE VIGO CAMPUS DE OURENSE BIBLIOTECA

[DE SANTIAGO CABALLERO DE CRISTO]

a) Versión del Libro de Santiago

MILAGRO DE SANTIAGO ESCRITO POR EL PAPA CALIXTO

Es cosa sabida[190] de cuantos residen en Compostela tanto clérigos como seglares que un varón llamado Esteban, dotado de virtudes divinas, después de dimitir de su condición de obispo y de sus funciones episcopales por amor a Santiago, vino de tierras de Grecia al templo del apóstol. Renunció a los atractivos de este mundo para así poder dedicarse al servicio del Señor.

Resuelto, pues, a no retornar a su tierra, se presentó a los custodios del templo en que se guarda el preciosísimo tesoro y gloria de España que es el cuerpo de Santiago[191], y postrándose a sus pies les pidió que por amor del preciosísimo apóstol, por cuya devoción había dejado de lado las delicias de este siglo y los placeres de la tierra, le concedieran dentro de la iglesia un rincón donde pudiera dedicarse de continuo a la oración. No lo rechazaron, aunque llevaba un hábito humilde y no se comportaba como un obispo sino como un pobre peregrino[192], antes al contrario accedieron a su justa petición, y a modo de celda le prepararon un tugurio construido con tejido de juncos dentro de la basílica del apóstol, de tal modo que desde allí pudiera ver de frente el altar[193]. Allí de día y de noche en constantes ayunos, vigilias y oraciones llevaba una vida retirada y santa.

Un día mientras estaba dedicado a la oración de costumbre, un grupo de campesinos[194] que acudía a una fiesta de especial solemnidad del preciosísimo Santiago, y que se situó frente al altar junto a la celda del santo varón, empezó a invocar al apóstol de Dios con estas palabras: "Santiago, buen caballero, líbranos de los males presentes y de los futuros".

190. *Liber s. Iacobi* 2, 19 (p.283-285 ed. Whitehill; versión cit. nota 179, 374-376).

191. Los manuscritos, frente a la edición, leen como es debido *beati Iacobi uidelicet.*

192. La versión gallega resume un tanto, pero escribe con gran simplicidad: "et eles viron que de bispo que fora tornara a tan poble por servir a deus, deronle hy hun lugar en que fezo huna çela..."

193. Toda esta descripción, altamente pintoresca, que difiere de la más simple y verosímil que se encuentra en la otra versión, prueba que la redacción del mismo ha sido ejecutada bastante después de sucedido el milagro. Pues en 1064 no había sido iniciada siquiera la construcción de la actual basílica que sólo da comienzo en la década de 1070 (cf. K. J. Conant, *Arquitectura románica da Catedral de Santiago de Compostela,* Santiago, 1983, 31, y las notas complementarias de S. Moralejo

[DE IACOBO MILITE CHRISTI]

a) Ex Libro sancti Iacobi

MIRACULUM SANCTI IACOBI A DOMNO PAPA CALIXTO EDITUM

Notum est omnibus tam clericis quam laicis Compostelle commorantibus quendam uirum nomine Stephanum, uirtutibus diuinis preditum, dimisso episcopio atque beati Iacobi amore pontificali officio, a Grecie partibus limina eiusdem apostoli petisse. Qui huius mundi illecebris abrenunciauit, ut sic diuinis preceptis aderere posset.

Ad propria ergo redire recusans, ad custodes edis in qua preciosissimum talentum, beati Iacobi uidelicet corpus, et decus Ispanie reconditum est accessit, seseque ad eorum pedes prouoluens petiit ut preciosissimi apostoli amore, pro cuius dilectione huius seculi delicias et terrenas uoluptates postposuerat, intus in ecclesia secretum sibi locum concederent, ubi assidue oracioni sibi uacare liceret. Illum uero licet uilem habitum portantem nec quasi episcopum sed ut pauperem peregrinum sese habentem despectui non habentes, immo iuste peticioni sue consencientes, ad modum cellule quoddam tugurium ex iunceis tecminibus constructum intus in beati apostoli basilica, unde recta fronte altare inspicere posset, parauerunt. In quo die noctuque ieiuniis, uigiliis, precibus inuigilans, celibem et beatissimam duxit uitam.

Quadam uero die cum solite orationi de more uacaret, turba rusticorum ad speciale festum preciosissimi Iacobi concurrens, seque iuxta illius sanctissimi uiri cellulam in presencia altaris sistens, dei apostolum his uerbis rogare cepit: "Beate Iacobe, bone miles, ab instantibus malis et futuris nos subleues".

Alvarez, ibid., 107). La idea del redactor parece sugerir que, cuando las obras no estaban todavía rematadas, se autorizó a Esteban a construir su refugio dentro de lo que sería la nave mayor de la catedral cuando se concluyera. Esto estorbaría, probablemente, los trabajos. Pero el caso es que cuando Esteban se instaló allí algo antes de 1064, puesto que ya había aprendido el suficiente romance para comprender la conversación de los campesinos, no existían siquiera las trazas del nuevo edificio. Resulta por tanto más aceptable la versión de que se le permitiera encerrarse en una pequeña construcción junto al pórtico dando frente al altar de la iglesia anterior.

194. Versión gallega: "huna conpana de rromeus que vieran en rromaria".

El santo varón de Dios llevó muy a mal que los campesinos lo hubieran llamado[195] caballero, y los increpó diciéndoles: "Campesinos estúpidos, gente necia[196], no debeis llamar a Santiago caballero sino pescador", y les recordó que a la voz del Señor dejando[197] su oficio de pescador lo siguió; y también que después fue hecho pescador de hombres[198].

En la noche que siguió al día en que el santo varón había hecho tales comentarios sobre Santiago, Santiago mismo ataviado con vestiduras blancas y luciendo atuendos militares más brillantes que los rayos de Titán[199] como un auténtico caballero, se le apareció teniendo dos llaves en la mano. Llamándolo por su nombre tres veces[200], le habló así:

"Esteban, hombre de Dios, que te empeñas en que no me llamen caballero sino pescador, me presento ante ti de esta manera para que no dudes nunca más de que yo milito al servicio de Dios, soy su campeón, y en la lucha contra los sarracenos marcho a la cabeza de los cristianos, y por ellos salgo vencedor[201]. He obtenido del Señor el favor de ser[202] protección y auxilio en todos sus peligros para cuantos me aman y me invocan de todo corazón. Y para que te convenzas más de esta verdad, abiertas con estas llaves que tengo en la mano las puertas de Coimbra, ciudad que desde hace ya siete años[203] está bajo asedio de Fernando, rey de los cristianos, mañana mismo a la hora de tercia[204] entrarán los cristianos en la ciudad que yo entregaré a su poder". Dicho esto se desvaneció de su vista.

Al día siguiente, concluidos los maitines, llamó junto a sí a los grupos más distinguidos tanto de clérigos como de laicos y les contó punto por punto lo que había visto con sus ojos y escuchado con sus oidos. Esto después se comprobó como cierto con un argumento de mucho peso: pusieron por escrito el día y la hora, y ambos luego los confirmaron como verdaderos los mensajeros enviados

195. Los manuscritos leen *uocauerant (uocarent* Whitehill).

196. El texto gallego dice: "Homens sandios et jente louqua".

197. Whitehill lee *quod* donde los códices escriben *cum*.

198. Mateo 4, 22; Lucas 5,10.

199. Esta designación, originalmente poética, se había trivializado ya para designar al sol: como hijo de Hiperión y de Theia, y nieto de Titán, asume el sol a menudo este nombre a partir del siglo I antes de Cristo.

200. La triple invocación, o triple confirmación, obedece a una antigua tradición, de la que se había olvidado el fundamento: tres llamadas garantizan el origen celestial, mientras que una sola puede obedecer a designios diabólicos. La primera formulación, que yo sepa, de este simbolismo se da en la llamada "Revelación de Esteban", o Carta de Luciano (PL 41,805), donde se lee: "Si este

Quod uerbum ille sanctissimus uir dei indigne ferens, quod rustici scilicet illum militem uocauerant, increpans eos dixit: "Stultissimi rustici, gens fatua, beatum Iacobum non militem sed piscatorem uos uocare conuenit", commemorans illud cum ad uocem dominicam relicto piscatorio officio dominum secutus est: et illud, quod postea hominum piscator effectus est.

Insequenti quippe nocte diei illius, qua sanctissimus ille uir de beato Iacobo illud commemorauerat, beatus Iacobus candidissimis uestibus ornatus necnon militaria arma Titanis radios excedencia indutus, quasi miles effectus, duas claues insuper manu tenens apparuit. Quem tertio uocans sic allocutus est: "Stephane, serue dei, qui me non militem sed piscatorem uocari iussisti, ideo taliter tibi appareo ut me deo militare eiusque athletam esse meque in pugna contra Sarracenos Christianos anteire et pro eis uictorem existere amplius non dubites. Impetraui enim a domino ut uniuersis me diligentibus ac recto corde inuocantibus protector sim et adiutor in cunctis periculis. Et ut firmius hoc credas, cum his clauibus quas manu teneo portis Conimbrie urbis apertis, que septem annis a Federnando rege Christianorum obsidione premitur, crastina die hora tercia intromissis Christianis eorum reddam potestati". Hɔc dicto ab eius oculis euanuit.

Sequenti uero die matutinis expletis saniorem partem tam clericorum quam laicorum aduocans, que oculis uiderat auribusque audierat ordine eis enarrauit. Quod postea multis argumentis uerum esse comprobatum est: diem enim et horam scripserunt, quibus post captam ciuitatem nuncii a rege missi ueritatis

---

hombre procede de Dios, me llamará por mi nombre tres veces. Si me llama una sola, me haré el desentendido".

201. En la traducción gallega: "que digas d'aqui endeante que soo cavaleiro de deus que vou ante os cristianos quando han lide con os mouros et faço que vençan".

202. Whitehill da por error *sum*.

203. Véase sobre esta cantidad cuanto escribimos arriba p. 124.

204. A media mañana.

por el rey[205] después de la conquista de la ciudad, los cuales aseveraron que en tal día y hora había sido tomada dicha localidad.

Reconocida por él, pues, la verdad, Esteban, el siervo de Dios, afirmaba que Santiago tenía mucho poder para todos los que lo invocaban en la milicia, y predicaba que debía ser invocado por todos los que peleaban por la verdad. El mismo para merecer conseguir su patrocinio, aumentó su penitencia y hacía sus vigilias de oración aun más intensas, y así empleó todo el tiempo de su vida en servicio de Dios, y al final recibió[206] con todos los honores sepultura en la basílica del santo apóstol.

(Este milagro fue realizado por el Señor y es maravilloso a nuestros ojos. Al rey supremo gloria y honor por los siglos de los siglos. Amén)[207].

---

205. Otra versión distinta de estos mensajes en la segunda recensión del suceso, abajo p. 142.

206. Todos los manuscritos consultados dan *accepit* y no *suscepit*.

207. Esta frase tópica cierra todos los milagros del códice compostelano del *Liber;* como tal se debe, sin duda, al revisor y organizador de este y no al autor del relato en su forma antigua, porque no se encuentra en otros manuscritos.

testimonium prebuerunt, asserentes in illa die et hora urbem predictam captam esse.

Cognita ergo sibi ueritate, prefatus Stephanus dei seruus beatum Iacobum omnibus in milicia se inuocantibus preualere asseruit, et pro ueritate certantibus illum inuocandum esse predicauit. Ipse uero, ut eius patrocinium consequi mereretur, penitenciam sibi augmentans et efficacius orationibus inuigilans, ibidem totum tempus uite sue in Dei seruicio consummauit; ac tandem in beati apostoli basilica sepulturam honorifice accepit.

(A domino factum est istut et est mirabile in occulis nostris. Regi ergo suppremo sit decus et gloria in secula seculorum. Amen.)

b) Versión de la Historia Silense

Para impetrar[208] que la ciudad de Coimbra[209], la más importante de aquella región, a la que las recién conquistadas[210] habían estado sometidas, volviera a la cristiandad, el rey se dirigió al templo del apóstol Santiago cuyo cuerpo se dice que fue traido a Hispania por bondadosa concesión de nuestro divino redentor[211]. Y allí, suplicando por tres días que esta guerra tuviera un final satisfactorio y feliz, pedía al apóstol que fuera su intercesor ante la divina majestad. Hecha una donación[212] a aquel venerando lugar, el rey Fernando, confiado en la protección divina, se dirigió rápida y audazmente a Coimbra y se plantó ante ella organizando su asedio.

Pero para que quede claro a todo el mundo, he estimado digno contar cómo su devotísima oración fue acepta a Dios. Pues bien quedó justificada en la devoción del rey Fernando la firme sentencia de nuestro Salvador cuando dijo: "En verdad os digo que cuanto pidierais al Padre en mi nombre os lo dará"[213]. Pues cuando pedía que aquella ciudad fuese arrancada de la fe pagana y volviera al credo cristiano, ciertamente en nombre de Jesús, que se interpreta Salvador, rogaba a Dios Padre por su salud. Pero como Fernando, viviendo todavía en carne corrompible, sabía que no podía merecer la divina gracia por méritos de su propia vida, pide la ayuda del apóstol para que interceda como reconocido amigo del divino Maestro. Lucha, por consiguiente, el rey Fernando en Coimbra con la espada material, mientras para garantizar su victoria Santiago, caballero de Cristo, no cesa de interceder ante el Maestro.

Cómo al final el cielo concedió el triunfo al serenísimo rey Fernando, el santo apóstol lo hizo saber de la siguiente manera en Compostela. Había venido de Jerusalén un peregrino, griego según creo, pobre de espíritu y de riquezas, que permanecía continuamente en el pórtico de la iglesia de Santiago y se entregaba día y noche a vigilias y oraciones. Cuando ya entendía nuestra lengua un poco, oyó a unos campesinos, que entraban en el santo templo en bastante número para pedir por sus necesidades, llamar la atención del

208. Historia Silense (edición Santos Coco, cit. nota 184, 74-76; ed. Pérez de Urbel-González Ruíz-Zorrilla, 190-193).

209. La reciente edición citada escribe siempre *Coinbria,* que no seguimos.

210. El narrador alude a la previa reconquista de Viseo, Lamego, y Tarouca, en Portugal.

211. Hay que reconocer que el monje autor de esta historia se cuida de manifestar discreta pero resueltamente sus dudas sobre las circunstancias de la traslación de Santiago a Hispania.

b) Ex Historia Silensi dicta

Ut Conimbria illarum partium maxima ciuitas que istis prefuerat in cultum christianitatis redigeretur, limina beati Iacobi apostoli, cuius corpus per diuinam nostri redemptoris uisitacionem ad Yspaniam delatum dicitur, rex flagitando petiit. Ibique supplicatione per triduum facta, ut id bellum prosperos ac felices haberet euentus, apostolum ad diuinam magestatem pro eo intercessorem fore postulabat. Donato itaque venerando loco, Fernandus rex diuino fretus munimine Conimbriam audacter accelerat, castrisque supra eam positis consedit.

Ceterum ut deuotissima eius oratio qualiter deo accepta fuerit omnibus clareat, exprimere dignum duxi. Completa namque extitit in devotione Fernandi regis rata sententia nostri Saluatoris: "Amen, —inquiens—, dico uobis: quodcumque petieritis Patrem in nomine meo dabit uobis". In hoc enim quod ciuitatem illam a ritibus paganorum erui et ad fidem christianorum reuerti flagitabat, profecto in nomine Iesu quod saluator interpretatur, Deum patrem pro eius salute rogabat. Sed quoniam adhuc Fernandus in corruptibili carne positus, familiarem se diuine gratie esse per meritum uite nesciebat, apostoli suffragia postulat, quatinus ad intercedendum piissimi magistri familiarem notissimum accedat. Pugnat itaque Fernandus rex apud Conimbriam materiali gladio, pro cuius uictoria capescenda Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat.

Tandem Fernando serenissimo regi celitus concessum triumphum, hoc modo beatus apostolus Compostelle innotuit: uenerat a Iherosolimis peregrinus quidam Greculus, ut credo, et spiritu et opibus pauper, qui in porticu ecclesie beati Iacobi diu permanens die noctuque uigiliis et orationibus instabat. Cumque nostra loquela iam paulisper uteretur, audit indigenas templum sanctum pro necessitatibus suis crebro intrantes aures apostoli

---

212. La Najerense, seguida en la reciente edición de Pérez de Urbel-González Ruíz-Zorrilla, escribe *adorato*, lección que no me parece atendible; los manuscritos de la Silense dan *donato* que conservamos.

213. Juan 16, 23 (cf. 14, 13).

apóstol nombrándolo buen caballero. Pero el peregrino se decía a sí mismo[214] que no sólo el apóstol[215] no había sido caballero sino que ni siquiera una vez había montado a caballo[216]. La noche se vino encima y cerró el día: entonces, cuando el peregrino segun su costumbre se disponía a pasar la noche en oración, de repente entró en éxtasis y se le apareció el apóstol Santiago teniendo en la mano como unas llaves, y dirigiéndose a él con rostro amable le dijo: "Ayer burlándote de las piadosas oraciones de los que me invocaban, creías que yo nunca he sido valiente caballero". Y dicho esto se acercó a las puertas de la iglesia un caballo de gran estatura y todo resplandeciente; su brillo como de nieve iluminaba toda la iglesia por las abiertas puertas. Montó el apóstol en él y enseñó las llaves al peregrino, indicándole que él mismo al día siguiente alrededor de la hora tercia entregaría la ciudad de Coimbra al rey Fernando.

Entretanto, desaparecidas las estrellas, cuando el domingo el sol clareaba con sus primeros rayos el orbe, el griego aun atónito ante tal visión, convocó junto a sí a todos los clérigos y a todos los personajes distinguidos de la ciudad y, desconocedor como era del nombre del rey y de la expedición[217], les explicó el suceso punto por punto y les dijo que aquel día el rey Fernando había entrado en Coimbra. Ellos, anotado el día, mandaron rápidamente mensajeros al campamento del invicto rey para cerciorarse allá de si tal visión procedía de Dios, que así se manifestaba a este mundo para alabanza de su nombre[218]. Cuando los mensajeros llegaron a toda velocidad a Coimbra, encontraron que el rey había entrado en aquella ciudad a la hora de tercia del mismo día que el apóstol Santiago había señalado en Compostela.

---

214. *asserens* la Crónica Najerense, *asserebat* los manuscritos de la Silense.

215. La Najerense escribe *equitem illum,* acaso bien.

216. Esta presentación difiere radicalmente de la del *Liber:* aquí no hay la acre censura que allí se condensa en frases algo violentas, pues, como se ha dicho, el milagro se orienta solamente a justificar la protección al rey Fernando I, aunque quedan importantes rastros de otros sentidos de la anécdota.

217. La afirmación resultaría un tanto sorprendente de haber visto al rey y su séquito cuando aquél hizo su oración en Compostela. Acaso se quiera aludir a que no tenía idea de lo que representaba Coimbra ni del interés de la campaña. Pero lo más probable es que el detalle, que como innecesario puede ser verídico, indique que el griego se había instalado en Compostela después del paso por Santiago del rey Fernando, esto es, entre enero y junio de 1064.

218. Véase arriba p. 138 y nota 205.

La Najerense sola da *manifestari;* en su lugar, los códices de la Silense leen *ministri.* Los recientes editores contaminan ambas lecturas; el sentido entonces sería: "para alabanza del nombre de su ministro (el apóstol)". Parece innecesaria e impertinente la corrección.

bonum militem nominando interpellare. Ipse uero apud semetipsum non solum equitem non fuisse, immo etiam nec usquam equum ascendisse asserebat. Supereminente uero nocte clauditur dies: tunc ex more cum peregrinus in oratione pernoctaret, subito in extasi raptus, ei apostolus Iacobus uelut quasdam claues in manu tenens apparuit, eumque alacri uultu alloquens ait: "Heri, —inquit—, pia uota precancium deridens credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse". Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam; quem apostolus ascendens, ostensis clauibus peregrino innotuit Conimbriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum.

Interea labentibus astris, cum die dominica sol primo clarum patefecerat orbem, Grecus tanta uisione attonitus omnes clericos et omnes uille primores in unum conuocat, atque huius nominis et expeditionis ignarus, eis ordine rem pandendo Fernandum regem hodie Conimbriam ingressum dicit. Qui denotato die legatos cum festinatione ad castra inuictissimi regis dirigunt, qui solerter iter agentes percipiant utrum ex deo hec uisio procederet, ut ad laudem nominis sui manifestari huic mundo debuisset. At legati postquam maturantes in Conimbriam peruenerunt, ipso die quem apostolus Iacobus Compostelle significauerat, regem aggressum hora tertia ciuitatem inuenerunt.

Santiago en la batalla como caballero de Cristo. Miniatura del Tumbo B (fol. [2]^{v}) de la Catedral de Santiago (siglo XIV?).

Alma transportada por un ángel. Relieve procedente de las dependencias claustrales del siglo XIV de la Catedral de Santiago. (Foto S. Moralejo).

VI

MILAGROS DE SAN ROSENDO

EN LA SERIE de milagros atribuidos a la intervención del célebre personaje gallego del siglo X figuran cuatro que presentan gran interés para nuestro estudio. Se trata de unas narraciones muy esquemáticas, en todas las cuales se produce un fenómeno similar: la comunicación con el Más Allá bajo distintas formas, aunque con un fondo único. A pesar de que aparecen literariamente configurados como verdaderos milagros, y acaso por esto, me ha parecido de interés hacer aquí unas consideraciones sobre ellos y ofrecer su texto comentado al lector. Situémonos.

a) San Rosendo

Casi todo el siglo X en Galicia cae bajo la férula espiritual de san Rosendo. Nacido de una familia noble, que poseía riquezas y poder en todo el Occidente peninsular, y que tenía bajo su dominio obispados, bienes y reino[219], estaba llamado por su origen a desempeñar un papel relevante en la historia gallega. Y así fue.

Nació en 907, en lugar no bien establecido, aunque una vieja tradición lo sitúa en Salas, cerca de Oporto[220]. Su tío, el obispo Savarico de Mondoñedo, lo inicia en los conocimientos literarios. Hacia 924, a sus dieciocho años, ya aparece como obispo de la sede Dumiense, y poco antes como abad de Portomarín. Luego será también obispo de Mondoñedo. Su actividad es desbordante: no hay consagración de iglesia, fundación y dotación de monasterio, o reunión de obispos o abades para organización de la vida monástica en el Occidente peninsular en que no esté presente como guía y mentor. Pero también como generoso donante, porque repartió mucho de sus incontables bienes entre los más notables monasterios galle-

219. Fundamental el estudio de su familia, ramificaciones y dependencias llevado a cabo por E. Sáez, "Los ascendientes de San Rosendo", *Hispania,* 8 (1948) 3-76, 179-233.

220. Sobre la biografía de san Rosendo hay abundante material, mucho del cual de escaso valor crítico. Después de la fantástica e inútil obra de Pedro de Miranda, *El Bautista español y predicador verdadero, San Rosendo, obispo y abad...,* Madrid 1665, puede verse A. López Ferreiro, *Biografía de San Rosendo,* Mondoñedo 1907, y A. Palomeque Torres, *Episcopologio de las sedes del reino de León,* León 1966, 360-386.

gos. Durante unos años administró, en circunstancias no bien determinadas, la sede de Santiago, a la muerte de Sisnando II. Su gran empresa, con todo, fue la fundación del monasterio de Celanova (Orense), en la que fue ayudado por su madre, Doña Ilduara; la creación del monasterio tuvo lugar en 936, pero Rosendo no lo dirigió hasta que se había asentado su comunidad y su rigorosa vida espiritual, por obra del primer abad del cenobio, el célebre Franquila, que había regido previamente el monasterio de San Esteban de Ribas de Sil[221]. En 977 otorgó testamento, en el que designa sucesor suyo como abad de Celanova; poco después, a 1 de marzo de ese año, muere[222].

Dada la incesante actividad monástica de Rosendo, parece oportuno señalar algunos rasgos característicos de su actuación[223] por la importancia que pueden tener para mejor comprender las narraciones que estudiamos. Conoció y apoyó Rosendo los movimientos de federaciones de monasterios que conservaban varias regiones gallegas por tradición, que venía del monacato fructuosiano; pero Rosendo no instituyó este sistema en Celanova. Probablemente actuó, de acuerdo con una vieja norma occidental, como *episcopus sub regula.* Introdujo en monasterios gallegos ciertas novedades extraidas de la Regla de san Benito, a imitación de los usos ya entonces comunes al otro lado de los Pirineos. Combatió, en la medida de lo posible, los monasterios familiares; los exclusivamente femeninos, al mostrar cierta preferencia por los dúplices, los entendía como orientados espiritualmente por varones.

Merece la pena que insistamos una vez más en que las relaciones familiares de Rosendo hacían que estuviera emparentado con los grandes magnates gallegos y con miembros de la familia real leonesa. Probablemente uno de los índices del prestigio de que gozaba el santo se encuentra en la frecuencia con que es evocada su relación de parentesco en documentos de la época, en los que la gran familia rudesindiana nunca deja de mencionar los lazos familiares que unen unos a otros los personajes citados. Esta costumbre la veremos apuntar, en tiempo muy posterior, en algunas de las narraciones que aparecen a continuación.

221. Véase arriba p. 76.

222. Es curioso que contemos con medio centenar de documentos de casi todos los años de su vida, en que aparece Rosendo de una u otra manera (los datos deducibles de su Vida, como indicaremos, son de escaso valor), y sin embargo, no disponemos hasta el momento de una buena biografía crítica que sería muy de desear tratándose de tan insigne personalidad y de una época tan apasionante.

223. Sigo el importante estudio de J. Mattoso, "S. Rosendo e as correntes monásticas da sua época", *Religião e cultura na Idade Média Portuguesa,* Lisboa 1983, 29-53.

b) El Libro de Milagros de san Rosendo

Los milagros atribuidos al poder de san Rosendo están narrados de dos formas diferentes, distinguiéndose netamente los realizados en vida de los que tienen lugar *post mortem*. Los primeros aparecen incluidos en la narración biográfica; los segundos en unas series dispuestas a propósito.

Es necesario advertir al lector que el conjunto de la Vida y Milagros de san Rosendo viene siendo considerada como obra debida a dos autores diferentes, que escriben además separados en el tiempo por casi medio siglo, ambos monjes de Celanova, depositarios de una veneración tradicional por el fundador del cenobio[224]. Uno de ellos, llamado Esteban, que escribiría antes de mediados del siglo XII, sería el autor de la biografía y del libro I de la serie de Milagros; el segundo, Ordoño, que escribe entre 1172 y 1180, sería responsable de los libros II-IV de Milagros.

Sin embargo, es altamente probable que la situación real sea otra y muy distinta. Habrían sido dos efectivamente los escritores, pero su producción no sería consecutiva ni en el texto ni en el tiempo. Esteban habría compuesto una biografía y una serie reducida de milagros; de su obra no queda más que una pequeña parte en un manuscrito. Todo lo que escribió Esteban, alargado y completado con nuevos materiales, y desde luego con una más rica colección de milagros, ahora agrupados en diversos conjuntos, ordenados segun parece con criterios cronológicos, fue revisado y actualizado por otro monje de Celanova, Ordoño, que dió la forma final, mejor trasmitida, a nuestra Vida y Milagros de la que depende casi todo lo que sabemos de aquel ilustre personaje.

El interés de las dos partes de la obra de Ordoño es desigual: los datos de su biografía, en buena parte elaborada a base de lugares comunes y tradiciones bastante inconcretas, no aportan mayores conocimientos comprobables para enmarcar de manera debida a nuestro personaje en la historia; por el contrario, los libros de milagros encierran informaciones de toda clase muy valiosas sobre la Galicia del siglo XII, sobre todo después de 1150, tiempo al que se refieren.

c) Contenido de las visiones milagrosas

Cuatro son los milagros escogidos para presentarlos aquí, dejados de lado otros sucesos maravillosos que nos narra Ordoño porque en ellos no

224. Para toda la cuestión de autorías, fecha de redacción de las dos partes distinguibles, y ordenación final del texto, así como su tradición manuscrita y ediciones, remitimos al erudito y agudo estudio de J. Mattoso, "La Vita et miracula S. Rudesindi", *Studia Monastica*, 3 (1961) 325-356 (ahora en *Religião*... cit. arriba nota anterior, 441-509).

hay apariciones ni visiones del Otro Mundo sino solamente audición de melodías celestiales, a veces mensajes encubiertos, sin que se manifiesten los portadores de los mismos. Así, por ejemplo, hemos pasado por alto el prodigio de haber oido, mientras iba de camino, una misa solemne, cantada por voces angélicas, seguida de rodillas por san Rosendo, sin que se enteraran de lo que estaba sucediendo sus acompañantes: el sentido del mensaje lo descubre sin más el propio Rosendo al reunir a sus monjes para señalarles que no se deben ocupar en nada, ni en apariencia importante, durante el tiempo destinado a participar en la solemne misa conventual.

El que ofrecemos en primer lugar busca proponer como síntoma de santidad por parte de Rosendo su capacidad para recibir mensajes ultraterrenos que anuncian la muerte contemporánea de personas por las que el santo obispo siente un afecto singular. La información llega a Rosendo a través de un mensaje angélico, rodeado de la consabida orquestación de músicas y canto de himnos por coros celestiales, que solamente percibe el beneficiario de la visión. En este caso, como en tantos otros, y como síntoma fehaciente de la predilección divina, cuantos rodean al visionario quedan excluidos de la experiencia de la música, y por tanto no llegan a conocer directamente la comunicación celestial. Esta se refiere exclusivamente al hecho de que una persona acaba de morir y, lo que para nosotros es más interesante ya que supone un contacto profundo con el Más Allá, que su alma es acogida con el natural alborozo en las moradas divinas, obteniéndose así la garantía de su consiguiente bienaventuranza. Para confirmar el tono sobrenatural del anuncio se comprueba la exactitud de la noticia material, esto es, que en un momento concreto, que ha de coincidir con el apuntado por el visionario, tuvo lugar realmente el preanunciado fallecimiento. Esta comprobación es imprescindible, de acuerdo con una tradición muy antigua en la literatura de milagros, y ha de hacerse preguntando a los que estuvieron presentes a la muerte de la persona indicada. Nos interesa, pues, señalar que no se produce aquí ninguna innovación, sino que por el contrario nos movemos dentro de la más recia tradición milagrosa y literaria.

En el segundo de los milagros que trascribimos se invierte la relación. Una discípula y fiel seguidora de Rosendo, santa Senorina de Bastos, se entera también de manera maravillosa de la muerte e inmediata gloria de san Rosendo. No es éste el que comunica su propio triunfo espiritual, sino que son ángeles los que se hacen oir de Senorina. Pero en este mensaje, que revierte en una confirmación de la santidad del abad de Celanova, se recalca una gradación en la participación de la comunicación celeste: una

parte de los circunstantes permanece ajena a él; sólo una persona a la que parece aludirse como si fuera una doncella, en todo caso una sirvienta o criada de Senorina, en la que ésta confía especialmente, acaso en razón de una vida especial de piedad, y previa una oración singular, percibe ciertos elementos accesorios de la visión, los cantos angélicos; pero el mensaje como tal queda fuera de su alcance. Este es trasmitido directa y personalmente a la persona más interesada en el afecto a Rosendo. Llama de todos modos la atención que se presente como milagro de san Rosendo esta notificación de su muerte a otra persona, sin haberla hecho él mismo. La comunicación celestial opera, pues, en otra dimensión: la confirmación directa hacia el exterior de la santidad del abad de Celanova. Era frecuente que indicaciones de este tipo se dieran en la literatura, apreciando alguno de los presentes el ascenso del alma santa al cielo, normalmente en forma de paloma acompañada de ángeles y melodías. Aquí la indicación se realiza a distancia, y sin que intervenga el santo varón: nueva manera de subrayar la singular santidad de Rosendo, acrecentada por lo que de muestra peculiar de afecto divino supone hacia Senorina, discípula y seguidora de Rosendo, la celestial notificación.

Resulta de esta manera que la preocupación dominante que subyace a este tipo de milagros consiste doblemente en saber cuál es el destino eterno del muerto, Rosendo, que se presenta así sublimado a la gloria con confirmación celestial de su destino, y en dejar patente a los ojos de los fieles la condición maravillosa y taumatúrgica de su sepulcro, toda vez que, con certeza, allí está depositado un cuerpo que albergó un alma llevada al cielo por dignación divina, que ratificó además la impresión popular de la santidad del abad de Celanova. Este punto de vista me parece quedar confirmado incluso por el peculiar tratamiento que, por contraste, se da en la Vida de Senorina al anuncio de su propia muerte: aquí el mensaje está hecho a base de un zurcido de frases bíblicas, garantía suficiente de venir de lo Alto.

Distinto es el sentido y finalidad de los otros dos milagros. En ellos tiene lugar la visión del santo, y su intervención personal, después de una invocación por parte del devoto que reclama su intercesión. El carácter sobrenatural reside aquí no en la concreta intervención milagrera del santo, sino en su aparición ante la llamada. En los dos casos se trata de liberaciones de encarcelados, a fin de cuentas un milagro casi trivial y comunísimo. Los encarcelados no solamente son confortados por la presencia del santo, que se dirige personalmente a ellos, sino ayudados de manera maravillosa a verse libres de sus cadenas y de sus vigilantes. Es esta liberación la que, a juicio de los narradores, constituye la esencia y ver-

dad del milagro, que una vez más se orienta a la promoción del culto y al prestigio de la devoción a san Rosendo, plasmada en la piedad popular en torno a su sepulcro. Por ello, en ambos sucesos los suplicantes acompañan su oración de la promesa de llevar a cabo la visita y adoración de la sepultura del santo. Y éste, al atender sus oraciones, se cuida de recordarles que quedan obligados a cumplir sus promesas.

d) La Vida de Senorina de Bastos

Arrancando probablemente de la segunda de las narraciones que consideramos, y desarrollándola por lo que significa de confianza divina en la espiritualidad y santidad de Senorina, contamos con otra exposición correspondiente incluida en la denominada Vida de Senorina Bastiense[225]. Esta Vida, que he supuesto compuesta originalmente a finales del siglo XII, acaso poco después, como pieza destinada a promover el culto local de la santa portuguesa, fue quizás redactada por alguien relacionado con el monasterio de Refojo de Bastos (en la cercanía de Braga)[226]. Se nos ofrece en las versiones que conocemos actualmente muy reelaborada en cuanto a lengua y estilo, con no pocas huellas de una manipulación importante que sabe a siglo XVI. No sabría decir si obedece a esta refundición humanística el hecho de que actualmente esta Vida presente forma de sermón, más o menos real, tenido ante una audiencia de devotos, a los que el autor, bastante erudito, se dirige; pero esta presentación literaria, acaso sin mayor trascendencia que la que se deriva de su forma, no produce ningún efecto distorsionante en el texto, salvo una mayor acumulación de adjetivos, más énfasis en las frases y mayores circunloquios de carácter encomiástico y edificante.

De todas maneras, de una simple lectura de la Vida, tanto en la versión editada en Lisboa como en la dada a luz por los Bolandistas, se acusa esta refundición, que responde a mi entender a los nuevos criterios estéticos y lingüísticos de época humanística, con léxico menos medieval y más desarrollo literario, aunque con un fondo antiguo que es el que nos importa, en todo lo cual apenas influye la forma de sermón que se le ha dado. En el milagro de la notificación de la muerte de Rosendo, tal como nos lo muestra esta Vida, se produce una ampliación por la que la santa entiende que se le anuncia su próxima muerte; ésta le es comunicada por una voz que le habla desde el cielo, y la cita en él con unas frases bíblicas adapta-

225. Cómoda, pero inadecuada edición de Herculano, *Monumenta Portugaliae Historica,* Scriptores, 1, Lisboa 1856, 46-51.

226. Conjetura verosímil de Mattoso, cit. nota 223, 387.

das al caso, como ya hemos visto y subrayamos en la nota al pasaje correspondiente.

e) Sentido cultural y valor literario de los milagros de san Rosendo

Aunque el objeto de nuestra atención no sea la biografía de Rosendo elaborada por Ordoño (los breves capítulos que quedan de la de Esteban no permiten en este momento mejores precisiones), parece interesante recoger los rasgos más significativos de la misma desde el punto de vista de la composición literaria. Dejando de lado la distribución de materias, puede verse que la preocupación de Ordoño reside en mostrar a Rosendo como una personalidad destinada por Dios a fundador y reformador de la vida monástica, en buena parte como preparación para la gran obra de su vida, el monasterio y comunidad de Celanova, donde se guarda su cuerpo. Por otro lado algunos de los milagros realizados en vida apuntan a señalarlo también como un elegido de Dios, que goza de su confianza, y por sus heroicas virtudes merece una muerte santa, que Dios mismo se encarga de calificar como tal. Ambas líneas convergen, de un modo natural, en la descripción y ponderación de su sepulcro, en el que san Rosendo muestra su poder taumatúrgico. A pesar de sus funciones episcopales y abaciales, no es preferentemente el pastor que hubo en Rosendo el que atrae las preocupaciones del biógrafo; tampoco la caracterización del santo como *uir dei* rebasa las frases y calificaciones tópicas en cualquier relato hagiográfico. Ciertamente, Ordoño está obsesionado por la idea de engrandecer y expandir el culto del fundador de Celanova.

Análogas preocupaciones encontramos en los cuatro libros consagrados a la descripción de sus variados milagros. De acuerdo con una tendencia bastante común en el siglo XII, ya no se refieren expresamente las datas en que tienen lugar, aunque de vez en cuando aparecen ciertas referencias circunstanciales que nos permiten situarlos de manera aproximada en el tiempo. Luego, la agrupación cronológica con la que estos sucesos están distribuidos en los diferentes libros, hace el resto para atribuirles una fecha.

En los cuatro milagros que presentamos se pueden distinguir dos tipos diferentes, como ya hemos indicado. Desde el punto de vista literario los dos primeros están marcados por unos elementos comunes: audición por parte del visionario de melodías, que le hacen caer en la cuenta de que está a punto de recibir un mensaje celestial; comprensión de este mensaje, que se recibe en medio de muestras de devoción y recogimiento, pero que no se

nos trascribe; interpretación del anuncio y las melodías que el visionario comunica a los circunstantes. Los dos tienen como objeto mostrar la santidad de Rosendo, mas lo hacen por caminos distintos: mientras en el primero Rosendo aparece como acreedor a que Dios le haga la comunicación, evitándole así las fatigas de buena parte del duro viaje, a su edad ya avanzada, y acaso sin gozar de buena salud, en el segundo es el propio Cielo el que, actuando sobre Senorina, informa de la bienaventuranza alcanzada por el recién fallecido abad de Celanova. Nótese que a su vez el mensaje consta de dos partes en ambos milagros: expresión del fallecimiento, y notificación de las circunstancias del ascenso del alma al cielo.

Los otros dos sucesos son sustancialmente idénticos. Los términos de la narración son: razón y situación de la prisión, con especial señalamiento de la injusticia de la misma; invocación del preso a san Rosendo; aparición del santo y respuesta al prisionero; liberación del mismo, y, en fin, cumplimiento por parte de uno y otro beneficiario de las promesas hechas en honor del santo. Es de observar que en la invocación, los dos prisioneros operan con dos formas distintas de conminación al santo, pero idénticas en su función. En el primer caso, se apela a él prometiéndole actos de veneración y culto, que luego se cumplen, no sin que san Rosendo los recoja y recuerde en su contestación; en el segundo se hace depender el éxito de la oración de que sea verdadera la santidad y poder que se vienen atribuyendo al santo.

Es evidente que las dos últimas narraciones están orientadas, de manera inequívoca, a exaltar la devoción y actos de piedad relacionados con el sepulcro del santo abad; como las dos primeras buscan subrayar la facilidad con que se mueve Rosendo en sus comunicaciones, diríamos que familiares, con el Más Allá.

No es ahora el momento de analizar los ecos literarios que se descubren en estos pequeños capítulos; baste decir que nos movemos, con singular pobreza expresiva, y con la mayor economía posible de detalles y de expresiones, en la línea tradicional en los relatos de milagros, que se añaden como apéndice a textos hagiográficos. Acaso se deba señalar que aquí esta brevedad y esquematismo no son siempre imputables a defecto o incapacidad narrativa del escritor, sino que dependen en buena parte de la finalidad con que se redactan estos milagros. Destinados en nuestro caso a un público simple de devotos locales, no podían adornarse con elementos que no serían apreciados y que causarían, al contrario, tedio e indiferencia.

f) Los textos

Los textos de la Vida de Rosendo están tomados de la edición citada de A. Herculano, *Portugaliae Monumenta Historica,* Scriptores, I, Lisboa 1856 (= Liechtenstein 1967), 34-36; anteriormente habían sido publicados entre otros por Flórez, *España Sagrada,* 18, Madrid 1764, 378-387, y por F. de São Boaventura, *Commentariorum de Alcobacensi MSS. Bibliotheca libri tres,* Coimbra 1828, 513-625. Hay una nueva edición en curso de preparación.

Conservan la narración de Ordoño el manuscrito alcobacense en Lisboa Biblioteca Nacional, *cód. CXXXIII/24,* que ha servido de base a la mediocre edición de Herculano, y el también Alcobacense de Lisboa Bibl. Nacional, *cód. CXIII/414.* De esta misma forma contamos con un nuevo códice incompleto, Oporto Biblioteca Municipal, *cod. 365,* originario de Santa Cruz de Coimbra. Existe todavía otro buen manuscrito, que se conservó hasta hace tres siglos en Celanova: Lisboa Bibl. Nac., *Fondo geral Ilum. 184,* escrito en el siglo XIII, aunque su primera parte ha sido rehecho en letra humanística en el siglo XVII. Este manuscrito conserva una buena parte de la recensión de la biografía debida a Esteban. Tanto éste como todos los demás han sido trascritos en distintos momentos del siglo XIII.

La Vida de Senorina, segun un manuscrito lisboeta del siglo XVI, copia de otro acaso del siglo XV, que se conservó en Coimbra, ahora perdido, fue editada también por Herculano, cit. 46-51. La habían publicado antes los Bolandistas G. Henschen y D. Papebroch en *Acta Sanctorum,* Aprilis, III, Amberes 1675, 74-76, tomándola de Tamayo de Vargas, que según su costumbre la había retocado profundamente, y se olvida de señalarnos su origen.

Los textos que ofrecemos aparecen distribuidos en tres grupos: los textos A y C proceden de la recensión de Ordoño de la Vida y Milagros de san Rosendo; en B agrupamos dos textos, de los que el primero tomado también de la obra de Ordoño y el segundo de la Vida de santa Senorina de Bastos.

[SAN ROSENDO CONOCE LA MUERTE DE ARAGONTE]

Sucedió[227] por aquel tiempo que la reina Aragonte[228], que llevaba una vida santa y edificó el monasterio que se llama Salceda[229], yacía postrada por grave enfermedad. Esta al sentirse empeorar mandó unos propios a su primo el obispo para que con su presencia y santas oraciones la consolase. Oyendo estas noticias el obispo, después de implorar largamente ante el Señor, emprendió el camino. Cuando iba subiendo el monte que se llama Sendín[230], al oir voces de ángeles que cantaban "Gloria in excelsis Deo"[231] con suave entonación, se postró en tierra; cuando volvió a ponerse en pie dijo así a los que lo acompañaban: "Regresemos al monasterio, hermanos, porque la reina ya ha terminado la carrera de su vida y ha merecido de Dios obtener el triunfo". Después de regresar enviaron un mensajero, y éste comprobó que todo había sucedido como el obispo había dicho.

---

227. Vita Rudes. 10 (ed. Herculano, cit., 38).

228. Aragonte, noble gallega, era hija de Gonzalo Betótez y Teresa Eriz, hermanastra de Ilduara, la madre de san Rosendo. Casó con el rey Ordoño de León luego que éste enviudó de Elvira, que era a su vez tía paterna de san Rosendo. Poco después fue repudiada, sin que se conozcan bien las razones para esta decisión real; la reina Aragonte entonces se encerró en un monasterio en el que llevó una vida muy penitente, como nos dice también Sampiro, Crónica 18 (edición cit p. 72, 315-316); cf. E. Sáez, "Notas al episcopologio minduniense del siglo X", *Hispania,* 6 (1946) 40-41.

229. En Salceda de Caselas (Pontevedra), fundado poco después de 923 por la reina Aragonte que profesó allí. Era monasterio dúplice. Aragonte parece haber muerto en 976.

230. Probablemente se quiere indicar algún monte cercano al lugar de Sendín, que pertenece a la parroquia de Santa María de Franqueira (La Cañiza, Pontevedra), no lejos del célebre monasterio cisterciense. De ser esto así, el suceso ocurre bastante después de salir Rosendo del monasterio, que sin duda es el de Celanova. Recuérdese la cronología rudesindiana. Si los datos con que contamos son exactos, Rosendo hace el viaje a los 69 años, uno antes de morir; esto explica el interés prestado al suceso por el narrador.

231. No se trata de la invocación angélica que acompaña al mensaje a los pastores en Belén (Lucas 2,14), sino de la antiquísima doxología trinitaria que incorporaron muchas liturgias desde el siglo V a nuestros días en algunas celebraciones eucarísticas y luego se generalizó en la mayor parte del año; véase M. Righetti, *Historia de la Liturgia,* II, Madrid (BAC) 1956, 189-191.

[MORS ARAGUNTI REGINAE RUDESINDO NUNTIATUR]

Accidit eodem tempore ut regina Aragunti, que sanctam uitam ducebat, et monasterium quod Saliceta uocatur edificauit, magno teneretur languore. Hec autem cum infirmaretur, ad consubrinum suum episcopum nuncios direxit quatenus eius presencia et sanctis orationibus uisitaretur. Quod audiens episcopus, fusis ante deum precibus, iter ingressus est. Cum autem montem qui Sandin dicitur ascenderet, angelorum uoces "Gloria in excelsis deo" cantantium suaui modulatione cum audiret, in terra prostratus et iterum sursum eleuatus secum euntibus sic est orsus: "Reuertamur, fratres, ad monasterium quia regina iam huius uite terminauit cursum, et a deo meruit obtinere triumphum". Qui reuersi nuncium miserunt, et ita reperit sicut episcopus dixerat.

[SENORINA CONOCE POR UNA VISION LA MUERTE DE SAN ROSENDO]

1) Versión de Ordoño

En la misma hora[232], según se cuenta, en la que murió el obispo san Rosendo, Senorina[233], ... mientras celebraba el oficio de completas junto con sus monjas, oyó voces que cantaban en el cielo diciendo: "Te Deum laudamus"[234]. Ella les preguntó si tales voces llegaban a sus oídos. Dijéronle[235]: "En absoluto". Ella llamando junto a sí a una muchachita, después de haber hecho oración, le preguntó si oía algo. Y respondió: "Oigo voces que vienen como del cielo, pero no entiendo nada de lo que dicen". Les explicó a todas: "Sabed que nuestro señor el obispo Rosendo ha salido de este mundo, y ahora los ángeles lo llevan al cielo con himnos y cantos de alabanza". Ellas mandaron unos propios a Celanova[236] y supieron así que había fallecido el santo varón en el día y en la hora que les había dicho la sierva de Cristo.

---

232. Vita Rudes. 11 (p. 38 ed. Herculano).

233. A propósito de Senorina de Bastos, véase arriba p. 152.

234. Se trata del conocido himno, debido probablemente a algun autor desconocido que lo compuso en el siglo IV, adoptado pronto como himno litúrgico. En la Iglesia hispánica figuraba como himno de Maitines para el domingo, por influencia y a imitación de usos del sur de las Galias. Es verosímil, pues, que hayamos de tenerlo por un himno de especial utilización en los monasterios, donde se practicaban estas Horas menores.

235. Los manuscritos, y con ellos Herculano, dan *quo* "entonces", quizás aceptable.

236. El monasterio de Celanova fue fundado por San Rosendo en 936, y regido por el abad Franquila, que procedía del monasterio de San Esteban de Ribas de Sil. Rosendo lo dirigió como abad desde 959, en que muere Franquila, hasta 977 en que fallece él mismo. A este año, pues, corresponde el suceso recordado en la narración.

[SENORINA MORTEM RUDESINDI DENUNTIAT]

1) Ex Ordonio

Eadem uero hora, ut asseritur, qua sanctus uir Rudesindus obiit episcopus beata Senorina ... dum completorii officium pariter perageret cum suis monialibus audiuit psallencium uoces in celo et dicentium: "Te deum laudamus". At illa eis curauit interrogare si earum aures uoces ille percuterent. Que dixerunt: "Minime". At ipsa, quadam puella ad se adscita, oratione premissa interrogat si aliquid audiret. At illa: "Audio uoces quasi in celo, sed quid sit prorsus ignoro". Que respondens ait ad omnes: "Scitote dominum nostrum Rudesindum episcopum migrasse a seculo et nunc angeli cum hymnis et laudibus deferunt in excelsum". Que Cellam Nouam nuncios miserunt et ita die et hora sanctum uirum obisse inuenerunt sicut eis dixerat beata Christi ancilla.

2) Versión de la Vida de santa Senorina

Por este tiempo[237] aconteció que el obispo Rosendo señor y amigo de nuestra santa[238] abandonó esta vida por la otra más feliz, y cuando Senorina estaba en maitines[239] y terminaba sus rezos con las restantes monjas, oyó desde el cielo unas voces angélicas muy suaves y alegres; y preguntándose qué serían, entiende por divina revelación que era el alma del obispo Rosendo que los ángeles entregaban a Dios. Entonces dijo la santa a sus compañeras: "¿No ois algo?". "Nada en absoluto" le contestaron. Entonces la santa llama a una de sus sirvientas y le pregunta si oye algo. Le responde la sirviente: "Oigo voces en el cielo, pero no sé qué son". Entonces dice la santa: "Nuestro señor el obispo Rosendo está siendo trasladado de la muerte a la vida, de los trabajos al descanso; por ello los ángeles suben por el aire cantando y diciendo: "Gloria in excelsis Deo", y llenos de una inmensa alegría transportan el alma del obispo". Se llegó a saber que en el mismo momento en que esto sucedía, en ese momento acababa de morir, y que todo había ocurrido como la santa anunciara.

A partir de este momento la santa se siente inundada de una increible alegría ya que el alma del obispo su señor había alcanzado la felicidad inefable y sempiterna; con todas sus fuerzas la santa pide a Dios no verse privada de sus beneficios espirituales. Os aseguro[240] que la santa, en cuanto estaba en sus manos, había procurado siempre realizar obras de misericordia y caridad: ella cuidaba los enfermos, ella echaba los demonios del cuerpo de los hombres al contacto de sus manos, hacía huir a los diablos, restituía la vista a los ciegos, daba a los cojos y tullidos la facultad de andar, devolvía la facultad de oir abriendo los oidos a los sordos, en fin a todos cuantos le suplicaban les concedía alguna prueba de su misericordia[241].

Haciendo estos favores, empezó a desfallecer y a sentirse fatigada, y ya no podía como antes llevar a cabo todos sus trabajos; así

237. Vita Senorinae (ed. Herculano, cit. p. 152, 50).

238. Sobre el papel desempeñado por san Rosendo en la guía de monasterios, tanto masculinos como femeninos, véase arriba p. 148.

239. Es de notar que, según Ordoño, Senorina rezaba completas, no maitines. Ahora bien, Ordoño en los variados sincronismos con que describe la muerte del santo (Vita Rud. 11, p. 38 ed. Herculano), marca expresamente que Rosendo fallece *existente completorii hora,* "siendo la hora de comple-

2) Ex uita sanctae Senorinae

Hoc tempore contigit ut praedictus Rudesindus episcopus dominus et huius diue studiosus ex hac uita in illam felicissimam excesserit, et cum tunc Senorina horis matutinis uacaret easque cum ceteris monialibus compleret, audiuit celitus suauissimas iucundissimasque angelorum uoces; quaerensque quidnam hoc esset, diuina reuelatione intelligit esse animam huius episcopi quam angeli deo offerebant. Tunc uirgo dixit suis sociis: "Audistisne quidquam?". "Minime", illae. Tunc uirgo ex famula uocata quaerit si quid audierit. Cui famula: "Audio —inquit,— in celo uoces, quid autem sit ignoro". Tunc uirgo: "Dominus noster episcopus Rudesindus a morte ad uitam, ex labore ad quietem est translatus. Idcirco angeli per erem ascendunt canentes et dicentes: "Gloria in excelsis Deo", ac maxima letitia perfusi animam episcopi deferunt". Hora autem in qua id factum est, et in illa hora decesserit et ita accesisse ac uirgo predixerat denuntiatur.

Ex quo incredibili letitia uirgo afficitur, siquidem anima episcopi domini sui felicitatem illam ineffabilem ac sempiternam esset consecuta; et quam maxime potest uirgo Deum orat ne bonis spiritualibus priuetur. Affirmo praeterea uobis hanc diuam, quantum in se erat, conari opera misericordie et caritatis exequi: ipsa enim infirmorum curam habebat, ipsa demones manuum suarum tactu ab hominibus eiiciebat, diabolos fugabat, cecis aspectum restituebat, claudis ac pedum uitio afflictis gradiendi facultatem dabat, surdorum patefactis auribus auditum insinuabat, omnibus denique quodcumque misericordie opus implorantibus prestabat.

Hec autem faciens deficere et defatigari cepit, nec ut antea tot labores suscipere poterat; deumque obnixe obsecrat ut sibi

---

tas", esto es, entrada la noche, antes de retirarse a descansar. Por el contrario, los maitines se rezaban al amanecer; quedaba, pues, un lapso entre unas y otras horas, que equivalía al tiempo de descanso.

240. Recuérdese lo dicho arriba, p. 152, sobre la forma de sermón adoptado por esta vida.

241. Catálogo tópico de las curaciones habituales; se presenta como garantía de la santidad reconocida del personaje.

pide con insistencia a Dios que se le conceda librarse de estas preocupaciones y salir de la cárcel que la retiene[242]. Y aquella misma noche oyó una voz del cielo que le decía así: "Ven, amiga mía, y te pondré mi corona; pues el señor Dios ama tu belleza"[243]. De estas palabras y de la muerte por ella vista del obispo adivinó la santa que pronto marcharía a presencia de Dios; hace venir a los sacerdotes, fortalece su espíritu con los sacramentos venerables de la iglesia y recibe el cuerpo sacrosanto de Cristo al cual se había entregado entera.

242. Téngase presente que la idea de que el cuerpo es una cárcel que retiene el alma, procede en última instancia de Platón (Fedón 62 b); por su propio contenido y sentido espiritual fue acogida muy pronto por los escritores cristianos.

243. En esta frase se combinan recuerdos de Cántico 2, 10; Mateo 25, 34, y Salmo 20,4; 20,6 y 44,12.

concedatur custoria leuari, carcere quo detinetur eripi. Et illa nocte facta est celitus ad eam uox sic: "Veni, amica mea, et tibi coronam meam imponam; dominus enim deus concupiscit decorem tuum". Ex quibus uerbis et ex obitu episcopi a se uiso presagauit uirgo postmodum se ad deum Iesum esse excessuram. Sacerdotes accersiri iussit, animum suum uenerandis ecclesie sacramentis muniuit, sacrosantum Christi corpus cui totam se deuouit accepit.

[SAN ROSENDO SE APARECE A UNOS CAUTIVOS Y LOS LIBERA]

1) En Deza

Hace poco[244] en la tierra de Deza[245], según he sabido por unos monjes[246], un hombre injustamente perseguido estaba retenido en prisión y sujeto con cadenas en poder de cierto caballero. Mientras los verdugos por mandato de su amo le daban violento tormento e intentaban arrancarle en interrogatorio la confesión de un delito inexistente[247], en medio del silencio de la noche rogó así: "San Rosendo, confesor de Cristo, mira el atropello y castigos corporales que sufro injustamente: líbrame, padre santísimo, pues yo ya había resuelto visitar tu sepulcro". Dicho esto, cedió al sueño y se quedó dormido, y en su sueño mereció oir a san Rosendo que le decía así: "Levántate, hombre, levántate; nada temas, sal seguro; pero eso sí, lo que has prometido cúmplelo". Despertado, pues, del sueño y llevado de la mano por san Rosendo, salió seguro[248] por en medio de los guardias. No mucho tiempo después vino al sepulcro de san Rosendo con cirios y ofrendas y contó en detalle todo esto tal como le había sucedido.

---

244. Miracula Rudes. 1, 10 (ed. Herculano, cit. p. 155, 40).

245. La tierra de Deza es una extensa región, bañada por el río de este nombre, que tiene como centro a Lalín (Pontevedra). Fue asiento y solar de numerosas familias de gran poder, que intervinieron en todas las luchas gallegas desde el siglo X al siglo XV.

246. Indicación tópica de testigos. Se deja entender que viven en su mismo tiempo, con lo cual se atribuye una data inmediata, aunque inconcreta, al hecho.

247. Interpreto de esta manera, aunque pudiera entenderse también que se le reclamaban pagos, bienes o alguna restitución, que no poseía o de la que no era responsable.

248. Al contrario del modo de contarlo en otros milagros contemporáneos análogos no se da ninguna indicación de cómo se libera de las cadenas, de que se había hecho mención arriba. Adviértase que la liberación de cadenas es un tópico hagiográfico en función del precedente descrito en Act. 12, 5-7, en que Pedro es liberado de sus cadenas en la cárcel por un ángel del Señor; ver arriba nota 111.

[SANCTUS RUDESINDUS CAPTIVOS LIBERAT]

1) In partibus Decie

Nuper etiam in partibus Decie, sicut a monachis didici, quidam homo iniuste oppressus in potestate cuiusdam militis tenebatur uinculis alligatus. Cum autem eum tortores iussu domini uehementer affligerent et ab eo quod non habebat sub questione quererent, intempeste noctis silentio sic locutus est: "Sancte Rudesinde, Christi confessor, uide cruciamentum et corporis passionem quam iniuste patior; libera me, pater sanctisime, ego enim iam proposueram presentiam tue sepulture uisitare". Hec postquam dixit, somno grauatus aliquantulum dormire cepit atque in ipso somno sanctum Rudesindum sic loquentem meruit audire: "Surge, homo, surge; nil timeas, sed securus incede; uerumtamen quod uouisti, operibus comple". A somno igitur expergefactus, sancto Rudesindo manum eius tenente, inter uigiles tutus exiuit. Non post multum uero temporis ad sepulcrum sancti Rudesindi ueniens cum cereis et oblationibus hec, ut ei euenerant, ordine narrauit.

2) En la Limia

Mientras en medio[249] de una áspera revuelta[250] la Limia[251] sufría saqueos, y en la oscuridad de la noche a escondidas las gentes de aquella tierra iban unos contra otros de tal manera que sus posesiones eran saqueadas, y por una y otra parte eran aprisionados algunos, sucedió que el monasterio de Celanova fue atacado de alguna manera[252] por un grupo poderoso de gentes de Orense. En esa situación, cuando fueron contraatacados por el procurador del monasterio, éste captura a uno de aquellos llamado Juan junto con el botín conseguido por sus compañeros, y lo encierra y encadena muy cuidadosamente en unas mazmorras del monasterio. Como era francés y se sentía completamente abandonado tanto de la ayuda de sus parientes como de sus propios recursos, con cuyo apoyo habría podido ser redimido, y en[253] su angustia mostraba su aflicción con lágrimas y lamentos, finalmente por inspiración de Dios, desde lo más hondo de su corazón, imploró así el auxilio de san Rosendo: "Te pido, bienaventurado Rosendo, si eres santo[254], que injustamente castigado, me permitas[255] salir con bien de esta situación en vista de tu reconocido poder". Y cuando se estaba quedando dormido, he aquí que se le apareció san Rosendo diciéndole: "Ya que me has invocado, aquí estoy. Ahora levántate y vete en paz, porque ya estás libre de esas cadenas". Poniéndose al punto en pie, pasó por entre los guardias y regresó incólume a su casa. No mucho tiempo después volvió a dar gracias al santo, y contó a todo el mundo, estando yo presente[256], lo que acabo de narrar.

---

249. Mirac. Rudes. 3,21 (ed. Herculano, cit. p. 155, 42).

250. Faltos de precisión cronológica para este suceso, no podemos averiguar cuál fue y cómo esta revuelta.

251. Extensa y fértil región de la provincia de Orense, que forma un extenso valle en que nace el río del mismo nombre, cuya cabecera es la población de Xinzo. Buena parte de esta comarca perteneció al monasterio de Celanova.

252. Dudo de si es ésta la correcta interpretación, o si se querrá decir que había sido atacado el monasterio al asaltarse alguna de sus posesiones o decanías.

253. Corrijo el texto en *pre,* con los manuscritos, en lugar de *per* que ofrece la edición.

254. Este tipo de invocación, en que no se duda como parece a primera vista de su santidad, es frecuente para comprometer y forzar con más facilidad la intervención del santo, apremiado por este implícito reconocimiento de su confianza con Dios.

255. Los manuscritos dan *permitte,* a pesar de *quatenus* (que exigiría *permittas),* contaminando así ambas construcciones, la de imperativo y la de subjuntivo.

256. Variante en el testimonio: es el propio narrador el testigo de la declaración del visionario.

2) In Limia

Cum enim persecutionis asperitate Limia nimis deuastaretur et sese incole noctis silentio occulte inuicem persequerentur ita ut sua diriperentur atque ex utraque parte aliqui caperentur, factum est ut monasterium Celle Noue ab Auriensium fortitudine in aliquo comprimeretur. Quamobrem cum ab eiusdem cenobii procuratore inuaderentur, unus ex eis Iohannes nomine una cum aliorum spoliis ab eodem capitur et intra monasterii septa in uinculis studiosissime concluditur. Qui cum francigena esset et tam parentela quam censu, cuius munimine redimi potuisset, se proculdubio destitutum per omnia agnouisset atque pre angustia lacrimis ac suspiriis ualde afflixisset, ad ultimum dei inspiratione ab imo cordis pectore sic sancti Rudesindi auxilium implorauit dicens: "Peto, sancte Rudesinde, quatenus si sanctus es, me perplexum iniuste solita uirtute illesum abire permitte". Cumque ad hec obdormisset, ecce sanctus Rudesindus apparuit dicens ei: "Vocasti enim me, ecce adsum. Nunc surge et perge securus, quia iam ab his uinculis es absolutus". Qui statim surgens custodes transiit et ad propria incolumis rediit. Sed non multo post illo rediens sancto uiro gratias referens, hoc quod retuli, me presente, cunctis disserens.

INDICES

1. MANUSCRITOS CITADOS

Burgo de Osma Bibl. Cat., *1 "Beato":* fig. 6

Escorial, *a.II.9:* 18
b.I.4: 98

León Bibl. Cat., *8 "Antifonario":* 99

Lisboa Bibl. Nac., *Alcobaça 24:* 155
Alcobaça 37: 110
Alcobaça 39: 110
Alcobaça 414: 155
Alcobaça 454: 42
Fondo geral, Iluminado 184: 155

Madrid Bibl. Academia Historia, *cód. 13:* 42
cód. 78 "Rotense": 102, 108
cód. 118: 99
ms. A-189: 73
ms. G-1: 73

Madrid Bibl. Nac., *ms. 822:* 42
ms. 1358: 73
ms. 10007: 42

Paris Biblioth. Nationale, *nouvelles acquisitions latines 2171:* 99

Pontevedra Museo, *Compostelana:* 91

Porto Biblioteca Pública e Municipal, *cód. 365:* 155

Salamanca Bibl. Universitaria, *ms. 2658:* 73, 91

Santiago Archivo Catedral, *Códice Calixtino:* 127, 133
Compostelana A: 91
Tumbo B: fig. 7

Santiago Biblioteca Universitaria, *Res. 1:* 99

Silos Biblioteca de la Abadía, *ms. 4:* 99

2. TEXTOS CITADOS

SAGRADA ESCRITURA

Génesis 2,8-3, 24: 21
2,9-16: 15
3,24: 25
6,15: 98
28,12: 13

Salmos 10,3: 66
20,4: 162
20,6: 162
44,12: 162
89,4: 22

Cántico 2,10: 162
Eclesiástico 7,19: 18
Isaías 34,9: 18
Mateo 4,22: 136
5,1: 39
8,12: 18
16,19: 125
16,27: 44
25,34: 162
Lucas 2,14: 156
5,10: 136
16,19-31: 39
16,24: 56
Juan 14,2: 15
14,13: 141
16,23: 141
Hechos 12,5-7: 164
12,6: 79
27,23: 25
Romanos 2,6: 44
Apocalipsis 1,18: 125
4,2: 60
5,11: 60
14,1: 39
14,10-11: 18
22,4: 38

ESCRITORES

AGUSTIN *de cura mortuorum* 12, 15: 19
Corónica de Santa María de Iria: 69, 90
Cronicón Iriense 8: 89
10: 74-77
Crónica Najerense: 72, 73, 78, 79, 141, 142
CASIANO *Instrucciones* 10,2,1: 54
GREGORIO MAGNO *Diálogos* 4,12,1: 58
4,33,5: 20
4,36: 23
4,37,2: 19
4,37,6: 19
4,37,8-10: 13
4,37,9: 38
4,38,3: 13
4,40,14: 45
4,49,6: 61
Homilías al Evangelio 2,34,10: 60
Hechos de Don Berenguel de Landoria 62: 27

Historia Compostelana 1 Pról.: 85
1,2,3: 88
1,2,4: 92
2,82: 105
Historia Silense: 72,73,80, 124-126, 130-132, 140-142
ISIDORO *Etimologías* 7,5,18: 60
14,3,2: 21
Oficios Eclesiásticos: 2,5: 48
Liber Ordinum: 48, 114
Liber Sancti Iacobi 2,19: 134
Libro dos Miragres de Santiago: 123
LUCIANO *Revelación de San Esteban:* 136
ORDOÑO *Vida de San Rosendo* 10: 156
11: 158,160
Milagros de San Rosendo 1,10: 164
3,21: 166
OROSIO *Historias* 1,2,71: 104
PLATON *Fedón* 62b: 162
Pasión de Julián y Basilisa: 53, 56
Pasión de Sebastián 11,15: 18
Primera Crónica General de España: 78
SAMPIRO *Crónica* 18: 156
VALERIO DEL BIERZO *Narraciones a Donadeo* (Máximo): 16, 17, 44-51
Ordo querimonie 1: 33
7: 34
Revelación del cielo (Baldario): 17, 58-61
Sobre el monje Bonelo: 16, 17, 52-57
Compilación hagiográfica: 18, 34, 35, 43
Vida anónima de una virgen: 18
Vida de san Fructuoso 3: 36
Vida de santa Senorina de Bastos: 152-155
Vidas de Padres de Mérida 1,2: 16
1,4: 17
1,20: 47

3. INDICE DE NOMBRES

Actas de la Traslación de San Isidoro: 131
Adelfio, obispo de Tuy: 101, 106, 109, 118
Africa: 104
Agustín, san: 24, 104
Aherne, Clare M.: 33
Alcobaça: 108, 111
Alemania: 128
Alfonso III, rey de León: 105
Alfonso V, rey de León: 72
Alfonso VI, rey de León: 130
Alfonso VII: 86, 103
Alfonso X el Sabio: 78
Alfonso I el Batallador, rey de Aragón: 86
Almanzor: 67
Alvito, conde, padre de Argilona: 92
Alvito, conde, esposo de Argilona: 96
Antolín, Guillermo: 18
Apocalipsis de Esdras: 10
Apocalipsis de Pedro: 10
Apócrifos: 10

Arabes: 112
Aragonte, reina: 156
Arenillas, Ignacio: 34
Argilona, madre del obispo Gundesindo: 92, 93
Arosa, ría de: 98
Asia: 21
Asín Palacios, Miguel: 9
Astorga: 33, 34, 72, 102
Augusto, niño de Mérida: 14, 45
Azevedo, Pedro d': 97, 111

Baldario: 17, 36, 42, 55
Basilisa, santa, mártir: 53, 56
Bastos: 150, 158; *v.* Refojo de Bastos
Beato de Liébana: 106, fig. 6
Belén: 156
Bella Durmiente del Bosque: 22
Benito, san: 148
Berbecaria, río: 97, 114, 116
Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago: 27
Bergantiños (La Coruña): 103, 105
Bermejo, Eduardo: 34
Bervocaria *v.* Berbecaria
Betanzos (La Coruña): 92
Bierzo, el (León): 33-36, 40, 45, 52
Biggs, Arthur G.: 86
Bolandistas (Sociedad de los): 152, 155
Bonelo: 17, 37-39, 54, 55
Bóveda, San Pedro de: 103
Brácaro: 102, 103
Braga: 14, 33, 34, 99, 100, 102, 103, 152
Brandán, san: 21
Braswell, L.: 9
Brigantium (= La Coruña): 101, 112
Bureba, La (Burgos): 10
Burgo de Faro (La Coruña): 105
Burgos: 130

Caldas?: 103
Caldeos: 112
Calendarios: 10, 99
Calixto II, papa: 86, 128, 134
Calogo, San Cibrán de (Pontevedra): 98
Campelo, José: 85, 91
Campos Elíseos: 15
Cardeña (Burgos): 98, 99
Carracedo (León): 43
Carral (La Coruña): 103
Carro García, Jesús: 69
Cartago: 10
Casiano de Marsella: 35, 58
Castilla: 99
Castrelo de Miño (Orense): 65, 66, 69, 71, 74, 78, 90
Catalán, Diego: 78
Celanova (Orense): 76, 148-151, 153, 154, 156, 158, 166
Celbas (Cellas) (?): 103
Cesar, Santa María de (La Coruña): 104
Cesarea, ciudad de: 101-103, 106, 118
Cesario: 102, 103
Chaves (Portugal): 102, 103
Christian Jr., W.A.: 9
Cicarese, María Pía: 12, 14
Cines, San Salvador de (La Coruña): 92
Cirilo, monje hispano: 98, 99, 114
Cirilo de Alejandría: 99
Cirot, Georges: 72, 73, 79
Ciudadela (La Coruña): 103
Cluny: 126
Códice Calixtino *v.* Manuscritos
Coimbra: 121, 123-126, 129-133, 136, 140, 142
Compludo (León): 33, 36, 45
Compostela *v.* Santiago de Compostela
Conant, Kenneth J.: 134
Concilio IV de Braga: 34
Concilio X de Toledo: 99
Concilio XII de Toledo: 34
Concilio XV de Toledo: 106
Concilio XVI de Toledo: 106
Concilios de Hispania: 88
Constantinopla: 19
Cordoliani, Alfred: 99
Corias, San Juan de (Asturias): 73
Coruña, La: 92, 97, 101, 103, 104, 106, 112, 113; Fig. 4; *v. Brigantium,* y Faro.
Crónica de Alfonso III: 105
Cronicón Iriense: 66-69, 71-73, 79, 85, 88, 89; *v.* Escritores
Curtis (La Coruña): 105

Dacia *v.* Deza

Dante Alighieri: 9, 20
David, Pierre: 127
Delehaye, Hippolyte: 27
Deza (Pontevedra): 128, 164
Díaz y Díaz, Manuel C.: 36, 52, 86, 97
Diego Gelmírez *v.* Gelmírez
Diego Peláez: 88
Díez González, Florentino A.: 34
Dinzelbacher, P.: 9
Diocleciano, emperador: 99
Donadeo, abad del Bierzo: 34, 44, 58
Duero, río, región del: 65, 78, 80, 100, 108, 131
Dumio (Braga, Portugal): 147

Edén: 15, 20, 21
Egeria: 35, 44, 102
Egipto: 58
Elíseos *v.* Campos Elíseos
Elvira, reina: 156
Erbetta, Mario: 10, 70
Esdras: 10
Espinosa Ruíz, Urbano: 52
Esteban (de Constantinopla): 19
Esteban, el herrero (de Constantinopla): 19
Esteban, monje de Celanova: 149, 155
Esteban, obispo griego: 129, 134, 138
Euquerio de Lyon: 112
Evangelio: 10

Fabio, san, mártir: 99
Fábrega Grau, Angel: 53, 56, 99
Falque Rey, Emma: 91
Faro de La Coruña: 97, 101, 102, 104-106, 112; fig. 5; fig. 6; *v.* ***Brigantium,*** y Coruña, La
Felícitas de Cartago, santa, mártir: 10
Feo García, Julio: 127
Fernández, Justo: 34
Fernández Pousa, Ramón: 33, 34, 43
Fernando I, rey de León: 99, 123, 124, 131, 133, 136, 140, 142
Férotin, Marius: 48, 114
Filgueira Valverde, José: 22
Flavio: 98, 99, 102, 103, 114
Flórez, Henrique: 43, 66, 85, 91, 92, 105, 155; fig. 5
Francisco, san: fig. 4
Franqueira, Santa María (Pontevedra): 156
Franquila, abad de Celanova: 76, 148, 158
Fritzsche, C.: 9
Froila, santa (Lugo): fig. 3
Fructuoso de Braga, san: 33, 34, 36, 39, 40
Fruela, rey de León: 65

Galaa: 102, 103
Galecia: fig. 6
Galia: 128, 158
Galicia: 7, 65, 71, 72, 78, 80, 92, 97, 101, 107-109, 112, 118, 123, 147, 149
García Alvarez, Manuel Rubén: 66, 74, 89
Garvin, Joseph N.: 45
Gatto, G.: 9
Gelmírez, Diego, arzobispo de Santiago: 68, 85-88, 105
Gémulo: 102, 103
Gil Fernández, Juan: 34, 102
Gilles, san: 128
Giraldo, canónigo de Santiago: 87
Godo Núñez, reina de Galicia: 65, 66, 69-71, 74, 78, 90
González Blanco, Antonino: 52
González Ruíz-Zorrilla, Atilano: 130, 140, 141
Gonzalo, conde Don: 78, 80
Gonzalo Betótiz: 156
Gonzalo Menéndez: 74
Gonzalo Núñez: 66, 74
Gregorio Magno, papa: 13, 14, 19, 24, 35, 42; *v.* Escritores
Graf, A.: 9
Grecia: 134
Gundesindo Aloitiz, obispo de Santiago: 89, 90
Gurevic, A.J.: 9

Hämel, Adalbert: 127, 133
Hammann, Adalbert: 35
Hauschild, Theodor: 105
Henschen, Gottfried: 155

Herculano, Alexandre de: 152, 155, 156, 158, 160, 164, 166
Hermas: 10
Hermenegildo, obispo: 65
Herbers, Klaus: 127
Hiperión: 136
Hispania: 18, 102, 140
Historia Compostelana: 67, 68, 85-89; *v.* Escritores
Hugo, obispo de Oporto: 87
Hungría; 128
Hutter, S.: 105

Iacobus: 123, 127, 128, 131, 132; *v. Liber Sancti Iacobi*
Ilduara, madre de san Rosendo: 148, 156
Iria: 67, 68, 88
Isidoro, obispo de Astorga: 34
Isidoro de Sevilla: 21, 131; *v.* Escritores
Isla Frez, A.: 67
Italia: 128

Jacob, Escala de: 13
Jacobo de Vorágine, Leyenda: 111
Jerusalén: 140
Juan, campesino: 166
Juan, apóstol: 15; *v.* Escritores
Julián, san, mártir: 53, 56

Kamphausen, H. J.: 9
Karnak: 58
Krusch, Bruno: 99

Lalín (Pontevedra): 164
Lamego (Portugal): 140
Lázaro el pobre: 39
Le Don, G.: 9
Le Goff, Jacques: 24
León: 36-38, 43, 45, 52, 66, 67, 72, 78, 80, 99, 102, 130, 131
Liber Sancti Iacobi: 123, 125, 127, 131, 133, 138, 142; *v.* Escritores, y *Iacobus*
Lida de Malkiel, María Rosa: 41
Limia, tierra de la (Orense): 166
Lisboa: 97, 152
Lobeira, tierra de (Pontevedra): 98
López Ferreiro, Antonio: 103, 105, 147
Löfstedt, Bengt: 34
Loscertales, Pilar: 104

Lugo: 102, 103; fig. 2, fig. 3
Luxor (Egipto): 58

Maraval, Pierre: 35
Marcelo, san: 38
Marialba (León): 38
Marín Martínez, Tomás, 106
Martín de Braga: 99, 100
Martínez Díez, Gonzalo: 106
Martíns, Mario: 100
Mateo: 19
Mattoso, José: 149, 152
Máximo monje: 17, 36, 37, 41, 43
Menéndez Pidal, Ramón: 72, 78
Mérida (Badajoz): 14, 86
Michel, A.: 24
Migne, Jean Paul: 91
Millán González Pardo, Isidoro: 102
Miño, río: 74, 78, 103, 108
Miranda, Pedro de: 147
Mondoñedo (Lugo): 87, 147
Montaos (La Coruña): 103
Monte Laturce (Rioja): 99
Montes, San Pedro de (León): 34
Moralejo Laso, Abelardo: 127
Moralejo Alvarez, Serafín: 134; fig. 1; fig. 3; fig. 8
Muño Alfonso, obispo de Mondoñedo: 87, 88

Nascimento, Aires Augusto: 97
Negreira (La Coruña): 66
Nendos, tierra de (La Coruña): 103, 105
Nilo, río: 58
Nogueira de Ramuín (Orense): 76
Nota Rotense: 106

Obradoiro, Santiago: fig. 1
Occidente: 35, 58, 147
Octaviano rey: 102, 103
Oporto (Portugal): 87, 99, 102, 147
Orden de Frailes Predicadores: 28
Ordoño II, rey de León: 65, 105, 156
Ordoño, monje de Celanova: 149, 153, 155, 158; *v.* Escritores
Orense: 65, 74, 76, 103, 148, 166
Oriente: 35
Orosio, Paulo: 104, 113; *v.* Escritores

Oviedo: 66, 72, 73, 80
Oviedo, San Salvador de: 79

Pablo, san: 99
Pablo, san, Visión de: 10
Palomeque Torres, Antonio: 147
Papebroch, Daniel: 155
París: 99
Pasión de Flavio: 99
Pasión de Perpetua: 10, 16
Pasión de Sebastián: 42, 53; *v.* Escritores
Pasionario Hispánico: 35, 41
Pastor de Hermas: 10
Patch, Howard R.: 9, 41
Paulo, diácono de Mérida: 14
Pedro, apóstol: 164
Pedro, Apocalipsis de: 10
Pedro Guillaume: 128
Pedro de Mezonzo, obispo de Santiago: 68
Pelayo, obispo de Oviedo: 72, 73, 80
Península Ibérica: 10, 18, 85, 101, 112, 116
Pensado Tomé, José Luis: 128
Peñalba, Santiago de (León):52
Pérez de Urbel, Justo: 72, 73, 105, 130, 133, 140, 141
Perpetua, mártir de Cartago: 10, 16
Pino, O (La Coruña): 104
Pirineos: 148
Ponteceso (La Coruña): 103
Pontevedra: 93, 98, 156, 164
Pórtico de la Gloria, Santiago: fig. 1
Portomarín (Lugo): 103, 147; fig. 2
Porto Sigüeiro *v.* Sigüeiro
Portugal: 74, 78, 103, 140
Portus Caesaris: 103
Prelog, Jan: 105
Pseudo-Fredegario: 104
Pseudo-Turpín *v.* Turpín, pseudo

Ramiro II, rey de León: 66, 80
Refojo de Bastos (Braga, Portugal): 152
Regla de San Benito: 148
Reilly, Bernard F.: 86
Ribadavia (Orense): 65
Ribas de Sil, San Esteban de (Orense): 76, 78, 148, 158
Righetti, Mario: 156
Rioja: 52, 99
Robles Sierra, Adolfo: 34
Roa Rico, Francisco: 34
Rocha Fuerte, castillo de la (Santiago): 28
Roda, Códice de: 103, 104
Rodrigo Velázquez: 74
Rodríguez, Pedro: 66
Rodríguez González, Justiniano: 34
Roma: 19, 86, 126
Rosendo, san: 67-69, 74, 145, 147-154, 158, 160, 164, 166
Rügg, A.: 9
Ruiz Bueno, Daniel: 10
Ruy Chacín: 69

Sá Bravo, Hipólito de: 98
Sáez, Emilio: 66, 147, 156
Sáez González, José Mª.: 52
Salamanca: 74, 91-93
Salas (Oporto, Portugal): 147
Salceda de Caselas (Pontevedra): 156
Sampiro, obispo de Astorga: 72, 73, 80; *v.* Escritores
San Isidoro de León: 130
San Juan de León: 130
San Millán de la Cogolla: 99, 108
Sánchez Albornoz, Claudio: 130
Sancho I el Craso, rey de León: 65, 66, 68, 71, 72, 74, 80, 90
Sancho Ordóñez, rey de Galicia: 65, 66, 71, 72, 75
Santiago, apóstol: 12, 28, 67, 89, 121, 123-134, 136, 138, 140, 142; fig. 4, fig. 7.
Santiago de Compostela: 27, 28, 65, 67, 68, 85, 86, 88, 90, 91, 103, 105, 123, 124, 126, 128, 132, 134, 140, 148; fig. 6, fig. 7, fig. 8
Santos Coco, Francisco: 130, 133, 140
São Boaventura, Fortunato de: 43, 155
Sarracenos: 136
Savarico, obispo de Mondoñedo: 147
Sebastián, san, mártir: 42, 53; *v.* Escritores
Selmer, Carl: 21
Sendín, monte (Pontevedra): 156

Senorina de Bastos, santa: 150-152, 154, 156, 158, 160
Septemsídero: 102, 103
Sequario: 103
Schlunk, Helmut: 10, 102
Schneider, J.: 93
Sicart Giménez, Angel: 130
Siete Durmientes, los: 22
Sigüeiro (La Coruña): 103
Silos (Burgos): 130
Sisnando I, obispo de Santiago: 89
Sisnando II, obispo de Santiago: 68, 148
Sobrado de los Monjes (La Coruña): 104
Solistición, isla de: 101, 107, 112, 116
Soneira, tierra de (La Coruña): 105
Suárez, Manuel: 85, 91
Sulpicio Severo: 35
Sumio (La Coruña): 103

Tamayo de Vargas, Tomás: 155
Tambre, río: 103
Tarouca (Portugal); 140
Tecla, santa: 98-100, 114, 116
Teodomiro, obispo de Santiago: 88
Teodorico: 102
Teresa Eriz: 156
Tertuliano: 10
Tettamancy Gaston, F.: 104
Teuderico: 103
Theia: 136
Titán: 136
Toledo: 34, 102, 106
Torre de Hércules: 113; *v.* Faro de La Coruña
Torres Rodríguez, Casimiro: 127
Tránsito de Juan: 53
Trezenzonio: 22, 97, 98, 100, 104-109, 112
Turpín, pseudo: 68
Tuy: 101-105, 108, 118

Urraca, reina de León: 86
Urbano II, papa: 68

Valerio del Bierzo: 13, 14, 16, 17, 20, 33, 36-43, 55; *v.* Escritores
Valle del Silencio (León): 52
Vermudo II, rey de León: 67, 72, 105, 106,108
Veterum synodalium, bula: 68
Vida anónima de una virgen: 18
Vida de san Antonio Abad: 58
Vida de san Brandán: 21, 108
Vida de san Fructuoso: 14, 35; *v.* Escritores
Vida de Hilarión: 58
Vida de Paulo: 58
Vida de san Sebastián: 18
Vida de santa Senorina de Bastos: 152; *v.* Escritores
Vidas de Padres del Desierto: 35, 56
Vidas de Padres de Mérida: 13, 16, 17, 35-41, 45; *v.* Escritores
Viñayo González, Antonio: 34
Viseo (Portugal): 140
Visión de san Pablo: 10
Vives, José: 99, 106
Vones, Ludwig: 86, 87

Whitehill, Walter M.: 127, 128, 133, 134, 136.

Xinzo de Limia: 166

Yzquierdo Perrín, Ramón: fig. 2

Zamora: 102

INDICE GENERAL

	Página
Propósito	7
Introducción	9
a) Las visiones del paraíso y del infierno	12
b) La isla del paraíso	20
c) Las apariciones de muertos	22
d) Las apariciones de ángeles y santos	25
I. TRES VISIONES DE MONJES A FINES DEL SIGLO VII	31
a) Valerio del Bierzo como escritor	33
b) La visión del monje Máximo	36
c) La visión de Bonelo	37
d) Baldario y su visión del juicio final	39
e) Técnicas de descripción	40
f) Los textos	42
Narraciones de Valerio dirigidas a Donadeo	44
Sobre el monje Bonelo	52
Una revelación del cielo	58
II. LAS VISIONES DE LA REINA GODO	63
a) La verdadera historia de Sancho Ordóñez de Galicia	65
b) El Cronicón Iriense, responsable de la leyenda	66
c) Contenido y sentidos de la leyenda	69
d) La historieta en la Crónica Najerense	72
e) Contrastes con la narración de Sampiro	72
f) Los textos	73
El rey Sancho	74
a) Texto del Cronicón Iriense	74
b) Texto de la Crónica Najerense	78
c) Texto de Sampiro	80
III. EL OBISPO IRIENSE GUNDESINDO	83
a) Nota sobre la Historia Compostelana	85
b) Rasgos del episcopologio iriense	87
c) La noticia sobre Gundesindo	89
d) El texto	91
El obispo Gundesindo	92

Página

IV. UN VIAJE A LA ISLA DEL PARAÍSO 95
a) Circunstancias del viaje y de la isla 97
b) La estancia en la isla 100
c) El viaje de retorno 101
d) Recuerdos antiguos de *Brigantium* y de la ciudad de Cesarea 101
e) Posible data y sentido del escrito de Trezenzonio 106
f) Dos palabras sobre el estilo de Trezenzonio 109
g) El texto 111
Escrito de Trezenzonio sobre la gran isla de Solistición 112

V. SANTIAGO CABALLERO Y LA RECONQUISTA DE COIMBRA 121
a) Circunstancias y detalles del milagro en las dos versiones .. 123
b) Nuevo sentido del culto jacobeo en el "Liber sancti Iacobi" 127
c) Santiago caballero en la Historia Silense 130
d) Los textos 133
De Santiago caballero de Cristo 134
a) Versión del Libro de Santiago 134
b) Versión de la Historia Silense 140

VI. MILAGROS DE SAN ROSENDO 145
a) San Rosendo 147
b) El Libro de Milagros de san Rosendo 149
c) Contenido de las visiones milagrosas 149
d) La Vida de Senorina de Bastos 152
e) Sentido cultural y valor literario de los Milagros de san Rosendo 153
f) Los textos 155
San Rosendo conoce la muerte de Aragonte 156
Senorina conoce por una visión la muerte de san Rosendo 158
1) Versión de Ordoño 158
2) Versión de la Vida de santa Senorina 160
San Rosendo se aparece a unos cautivos y los libera 164
1) En Deza 164
2) En la Limia 166

INDICES 169
1) Manuscritos citados 171
2) Textos citados 171
3) Indice de nombres 173
4) Indice general 179

Acabóse de imprimir este libro
el día 24 de mayo de 1985,
principium aestatis, "comienzo del estío",
en la ordenación
del año en la Alta Edad Media,
en Artes Gráficas Galicia, Vigo,
para Bibliófilos Gallegos
LEGE FELICIOR UT SIS FELICIOR
LEGENTI AC POSSIDENTI VITA

Biblio